

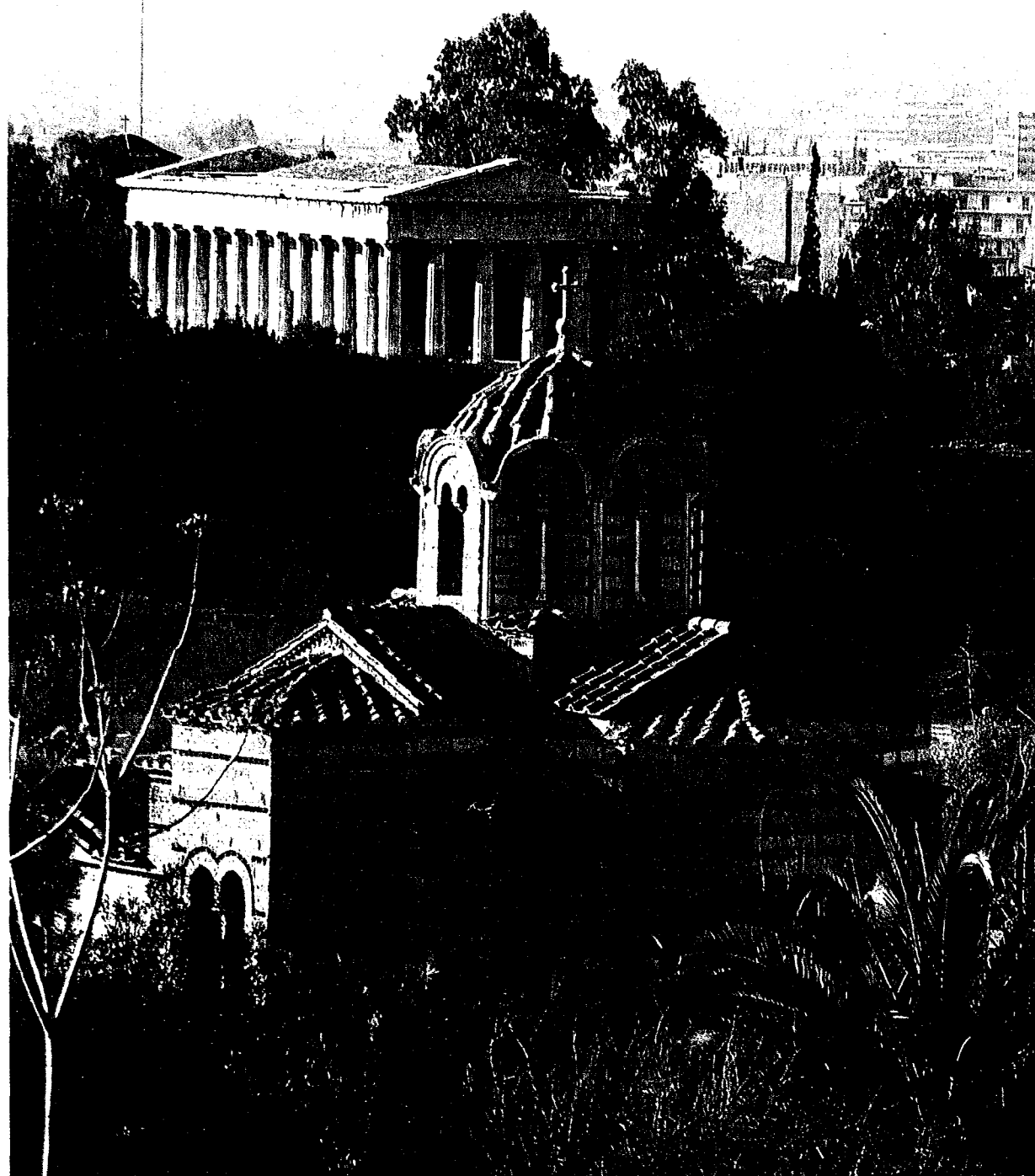
KÉPES FILOZÓFIATÖRTÉNET

A gondolat képzelőereje

Szerkesztők: Jan Bor – Errit Petersma

Szerzők:

Christa Anbeek
 Theo De Boer
 George Chemparathy
 Siebe Drieman
 Resianne Fontaine
 Evert Van Leeuwen
 Cyrille Offermans
 Herman Philipse
 Loes Ramaker-Hameete
 Lambertus Marie de Rijk
 Arjo Vanderjagt
 Cornelis Verhoeven
 Henk Visser
 Samuel Ijsseling
 Erik Zürcher



▲ Athén három történelmi korszaka egy képen:
 Középen a Héphaisteion (dór templom, i. e. 5. sz.),
 az előtérben a Szent Apostolok temploma (10. sz.),
 a háttérben pedig a modern főváros.



TYPOTEX

Budapest, 2010



Foundation for the
Production and
Translation of
Dutch Literature

Köszönettel tartozunk a Holland Irodalmi Alapítványnak, hogy pénzügyileg támogatta a mű megjelenését.

The publication has been made possible with the financial support from the Foundation for the Production and Translation of Dutch Literature.

De verbeelding van het denken © 1995 by Jan Bor & Errit Petersma
Originally published by Uitgeverij Contact, Amsterdam

Hungarian translation © Balogh Tamás (6. fejezet), Horváth Viktor (Előszó, 3., 4.– Iszlám, 5., 7. fejezet, Zárszó), Fenyves Miklós (1., 4. – Zsidó filozófia, 8. fejezet), Varró Zsuzsanna (2., 9. fejezet),
Typotex Kiadó, 2010

A fordítás a következő kiadás alapján készült:
De verbeelding van het denken. Zevende druk. Uitgeverij Contact, Amsterdam, 2004.
A képanyagot válogatta: Jelle Kingma
Lektorálta: Karádi Éva
Az indiai filozófiával foglalkozó fejezetet szakmailag ellenőrizte: Balogh Dániel

ISBN 978 963 279 290 3

Témakör: *filozófia, történelem*

Kedves Olvasó!

Önre gondoltunk, amikor a könyv előkészítésén munkálkodtunk. Kapcsolatunkat szorosabbra fűzhetjük, ha a kiadó honlapján, a www.typotex.hu címen feliratkozik hírlevelünkre, melyből értesülhet új kiadványainkról, akcióinkról, programjainkról. A honlapon megismerkedhet teljes kínálatunkkal, egyes könyveinknél pedig új fejezeteket, bibliográfiát, hivatkozásokat találhat, illetve az esetlegesen előforduló hibák jegyzékét is letöltheti.

Kiadványaink egy része e-könyvként (is) kapható: www.interkonyv.hu

Kiadja a Typotex kiadó, az 1795-ben alapított Magyar Könyvkiadók és Könyvterjesztők Egyesülésének tagja.

Felelős kiadó: Votisky Zsuzsa

Felelős szerkesztő: Láng Rózsa

Műszaki szerkesztő: Szalay Éva

Képszerkesztő: Petrók György

Borítótér: Bíró Petra

Terjedelem: 49 (A/5) ív

Készült a Dürer Nyomda Kft.-ben, Gyulán

Ügyvezető igazgató: Kovács János

Tartalom

Előszó és bevezető megjegyzések 9

1. AZ ÓKOR / Cornelis Verhoeven

A görög filozófia kezdete 14

A mítosz 14

A „filozófia” szó 15

A preszókratikusok 17

Anaximandrosz 17

Püthagorasz 18

Hérakleitosz 18

Xenophanész 18

Parmenidész 20

Az eleaták 20

Démokritosz 21

Anaxagorasz 22

A szofisták 24

Retorika és nevelés 24

Szókratész 26

Irányváltás 26

A tudás mint nem-tudás 27

Platón 28

A filozófia dicsérete 29

A vertikális szimbolikája 29

Az ideatan 30

A barlanghasonlat 31

Rendszerezés 32

Arisztotelész 34

Mester és tanítvány 34

A terminológia 35

Logika és tudománytan / Henk Visser 36

Gondolkodás a létről 36

Képesség és valóság 38

A „metafizika” terminusa 39

Fizika 39

Pszichológia 40

Etika 40

Athén és Róma 42

A sztoikus filozófia 42

Seneca 43

Epikureizmus 44

Szkeptizmus 45

Sextus Empiricus 46

Platonizmus és neoplatonizmus 47

Rendszerezés 47

Az allegorikus magyarázat 47

Plótinosz 48

Az antik bölcsélet egyik állandó sajátága 49

Proklosz 50

A filozófia és a kereszténység 51

Az apologéták 51

Augustinus 52

Boëthius 55

2. INDIA / George Chemparathy

Az indiai gondolkodás tanításai 58

Az indiai filozófia 58

Vallási háttér 58

A karmáról szóló tanítás 58

Az újjászületés tana 59

A végső megszabadulásról szóló tan 60

A világmindenség megszűnéséről és újrakeletkezéséről szóló tanítás 60

A lélek és az őszanyag örök voltáról szóló tanítás 60

Az eredet 62

A Védák mint a hinduizmus forrásai 62

Az upanisadok filozófiája 64

A végső valóság kérdése 64

A Bhagavadgítá filozófiája 66

A dzsainizmus filozófiája 67

A világmindenség 67

A tudás és az igazság 69

A kötöttségről és a megszabadulásról szóló tanítás 70

Az indiai materializmus 71

A kiindulópontok és az ismeretelmélet 71

A buddhista filozófia 72

A buddhizmus mint vallás 72

A négy nemes igazság 74

A függő keletkezésről szóló tanítás 74

A dolgok mulandóságáról vagy pillanatnyiságáról szóló tanítás 75

A nem-énről szóló tanítás 76

A perszonalisták 78

A szarvasztivádinok 78

Más hínájána iskolák 79

A mahájána iskolák 79

Nágárdzsuna és a mádhjamikák 80

Az üresség elve 80

A jógácsára: Aszanga és Vaszubandhu 82

A „csak tudat” tana 83

A befogadó tudatról szóló tanítás 84

A buddhista logika: Dignága 85

A hindu filozófia 86

A szánkhja-rendszer 86

A szánkhja kozmológia 87

A megszabadulás tana a szánkhja-tan szerint 88

A jóga-rendszer 88

A njája- és a vaisésika-rendszer 89

A megszabadulás njája-vaisésika tana 90

A mímánszá-rendszer 91

A mímánszá-rendszer kozmológiája 92

A megszabadulás a mímánszá tanítása szerint 92

A védánta iskolák 92

Sankara és az advaita védánta 93

A megszabadulás az advaita-tan szerint 94

A visistádvaita védánta: Rámánudzsa 94

Megszabadulás a visistádvaita-tan szerint 96

A dvaita védánta-tan: Madhva 97

3. KÍNA / Erik Zürcher

A klasszikus korszak 102

- A hadakozó fejedelemségek kora 102
- A kínai gondolkodás központi kérdése 102
- Versengő iskolák 103
- Konfuciusz etikai filozófiája 104
- A morális hatalom ideája 107
- Menciusz és Hszün-ce 107
- A korai taoizmus: Lao-ce és Csung-cc 109
- A tao, az Út 112
- Ellenhatás 115
- A legizmus 115
- A törvény mint alap 116
- A jingang iskola 117
- Zou Jan szintézise 118
- A korai császárság kora 119
- A Han-dinasztia (i. e. 206 – i. sz. 220) 119
- A konfucianizmus diadala 120
- A Han-korszak szintézise: Tung Csung-su 121
- Huai-nan-ce: a taoista szintézis 122
- Vang Csung szkepticismusa és a későbbi kritikus gondolkodók 123
- A kései Han-korszak 124
- A kora kínai középkor 125
- Három évszázadnyi megosztottság 125
- Konfucianizmus és neotaoizmus 126
- He Yan és Wang Bi 126
- Hsziang Hsziu és Kuo Hsziang 127
- A vallásos taoizmus 128
- A buddhizmus megjelenése 129
- A buddhista neotaoizmus 130
- Sengcsao 131
- Dogmatikus különbségek 132
- A buddhizmus virágkora 135
- A Szuji- és a Tang-dinasztia 135
- A Tiantai- és a Huayan-buddhizmus 136
- A Tiszta Föld iskola 137
- A zen buddhizmus 137
- A neokonfucianus szintézis 140
- A premodern Kína 140
- A neokonfucianizmus 141
- Csu Hszi „eszmétana” 144
- További irányzatok 145

4. KÖZEL-KELET / Resianne Fontaine

Iszlám filozófia 150

- Fordítások 150
- Jellemző témák 151
- A korai szakasz 153
- Al-Fárabi 153
- Avicenna 154
- Hatás és ellenhatás 157
- Al-Ghazáli 157
- Nyugati virágzás 158
- Averroës 158

A zsidó filozófia 161

- Kezdetek 162
- A zsidó filozófia fejlődése és jellemzői 163
- A kezdeti időszak 165
- A neoplatonizmus fejlődése 166
- Az arisztotelizmus megjelenése 167
- Maimonidész 168
- 13–14. század 170

5. KÖZÉPKOR / Lambertus Marie de Rijk

Középkori volt-e a középkori filozófia? 174

- A hit és az értelem harmóniája 174
- Korszakolás 174

Boëthius-tól az 1000. esztendőig 176

- Boëthius hatása 176
- Scotus Eriugena 177
- A skolasztikus módszer 178
- A tekintélyelv 179
- A logika szerepe 179
- Források 180

Anzelm 181

- Hit és értelem 181
- Háttér 182
- Anzelm istenérve 182
- A tudást kereső hit 184
- Anzelm etikája 184

Abélard 185

- Az univerzálé-vita 186
- Abélard megoldása 188
- Abélard etikája 189
- Szándék és akarat 189
- Abélard-tól az 1200-as évekig 191

Aquinói Szent Tamás 192

- A terminista logika 192
- Metafizikai viták Aquinói Tamás előtt 192
- Aquinói Tamás Arisztotelész-értelmezése 193
- Létmetafizika 195
- A legfőbb létezés 195
- A létanalógia tana 195
- A létezés mint közvetett lét 196
- A radikális kontingencia 197

Duns Scotus 198

- Lét és megismerés 198
- Antropológia 199
- Etika 200

William Ockham és kortársai 202

- Alapelvek és kiindulópontok 203
- Konceptualizmus 204
- Lételmélet 206
- Nyelv és metafizika 206
- Buridanus 207
- Arisztotelész elutasítása: Auriol és Autrecourt 208
- A neoplatonista hagyomány 209
- Az intellektus tana 209
- Eckhart mester 210

6. A RENESZÁNSZ / Arjo Vanderjagt

Újjászületés és megújulás 214

A reneszánsz viszonya a középkorhoz 214

Humanista stúdiumok 216

- Petrarca 216
- Petrarca szellemi rokonai 217
- Savonarola 218
- Machiavelli 218
- Humanizmus és reformáció 220

Elmélkedések a valóságról 221

- Lullus mint előfutár 221
- Lullus programja 222
- Cusanus 223
- Pléthón 224
- Ficino 224

Pico della Mirandola 227

Későbbi vizsgálódások 227

A lélek halhatatlansága 228

- A vita 229
- Pomponazzi 229
- A szkepszis 231

A tudományos módszer 232

- Valla 232
- Agricola 233

7. A TIZENHETEDIK–TIZENNYOLCADIK SZÁZAD / Herman Philipse

A barokk és a felvilágosodás kora 238

- Természettudományos forradalom 238
- Hit és tudomány 240
- A világról és a megismerésről vallott nézetek 241
- Politikai filozófia és történelem 242

Descartes és a racionalizmus 243

- Az európai racionalizmus 243
- Descartes módszertana 244
- Természettudomány 244
- Metafizika 245
- Dualizmus, morál és orvostudomány 246

Pascal 248

- A 17. század szerencsétlensége 248
- A kereszténység védelmében 248

Spinoza 250

- Szubsztancia és kauzalitás 250
- Az érzelmekről 251

Leibniz 253

- Számoljuk ki 253
- Két labirintus 254
- Monadológia és harmónia 256

Locke és az empirizmus 257

- Az angol empirizmus 257
- Hobbes és a politikai filozófia 258
- Locke: az eszmék (ideák) eredete 260
- Nyelv és jelentés 261
- A megismerés határai 262
- Locke politikai filozófiája 262

Berkeley 263

- Immaterializmus 263
- Természettudomány és metafizika 265

Hume 266

- Newton nyomán 266
- A jelentésről 267
- Kauzalitás és indukció 268
- Szkepticismus és naturalizmus 268

A francia és a német felvilágosodás 269

- Tudományos eredmények 270
- Vico és Herder 270
- II. Frigyes évszázada 271
- Montesquieu 271
- Voltaire 272
- Rousseau 274

Kant 276

- Három teoretikus probléma 276
- Kant kopernikuszi fordulata 278
- Szabadság és determinizmus 279
- Etika 279
- A harmadik kritika 280

8. A TIZENKILENCEDIK SZÁZAD / Samuel Ijsseling

Technológia, biológia, történelem 284

- Az ipari forradalom 284
- A természetfilozófia 284
- Az evolúcióelmélet 285
- A történelmi tudat 286
- A történelem filozófiája 287

A német idealizmus 287

- A romantika 287
- Fichte 288
- Schelling 290

Hegel 292

- A rendszer 292
- A szellem fenomenológiája 292
- A logika 293
- Enciklopédia 294
- A történelem 294
- A művészet 295
- A vallás 295
- A filozófia 296

Schopenhauer-től Kierkegaard-ig / Loes Ramaker-Hameete 296/297

- Schopenhauer 297
- Feuerbach és Stirner 298
- Kierkegaard: Az igazság mint szubjektivitás 299
- Egzisztencia és szabadság Kierkegaard-nál 300

Marx 302

- A korai szocialisták 302
- A történelmi materializmus 303
- A történelem és az osztályharc 303
- A munka 304
- A tőke 304
- A program 306

- A francia filozófia 306
 Destutt de Tracy 306
 Maine de Biran / *Siebe Drieman* 307
 Saint-Simon 308
 Comte pozitívizmusa 308
 Comte, a szociológia megalapítója 309
 Tocqueville 310
 A brit filozófia 311
 Bentham és az utilitarizmus 311
 James Mill 312
 John Stuart Mill 312
 Spencer 314
 A neokantiánusok 315
 A tudományfilozófia kezdete / *Henk Visser* 316
 Duhem 316
 Mach 317
 Nietzsche 317
 Nietzsche-t olvasni 318
 Filológia és retorika 318
 Nyelv és interpretáció 318
 Genealógia 318
 A hatalom akarása 320
 Nihilizmus 320
 Az örök visszatérés 320
 Minden érték átértékelése 321
9. A HUSZADIK SZÁZAD
- Fordulat és válság / *Jan Bor* 324
 Forrongás 1900-ban 324
 A válság 325
 Lázadás és az újkori gondolkodás kritikája 326
 Bergson és a pragmatizmus / *Evert Van Leeuwen* 328
 Bergson időfilozófiája 328
 A téma további kidolgozása 329
 Peirce pragmatizmusa 330
 Peirce logikája és szemiotikája 331
 James 332
 Dewey 333
 Husserl és a fenomenológia / *Theo De Boer* 334
 Brentano 334
 Husserl: antipszichologizmus és leíró pszichológia 334
 Transzcendentális fenomenológia 337
 Alapkutatások / *Henk Visser* 338
 Frege 338
 Brouwer 338
 Russell 340
 Whitehead 341
 A matematika alapjai 342
 Reichenbach 342
 Carnap 343
 Wittgenstein és a Bécsi Kör / *Henk Visser* 344
 Az Értekezés 345
 Filozófiai vizsgálódások 346
 A Bécsi Kör Schlick körül 346

- Heidegger, egzisztencializmus és hermeneutika /
Theo De Boer 348/349
 Heidegger: Lét és idő 349
 Az ontológiai különbség 349
 A kései Heidegger 350
 Sartre: A lét és a semmi 351
 Sartre etikája 353
 Merleau-Ponty 354
 Lévinas 354
 Gadamer 355
 Az analitikus filozófia / *Henk Visser* 356
 Az úttörők: Moore és Lewis 357
 Quine és az ideális nyelv filozófiája 359
 Austin és a köznap nyelv filozófiája 360
 A filozófiai analízis 360
 A filozófiai logika 361
 A nyugati szellemiség hatása a keleti filozófiára 362
 India / *George Chemparathy* 362
 Radhakrishnan / *Jan Bor* 363
 Kína / *Erik Zürcher* 363
 Fung Yu-lan / *Erik Zürcher* 364
 Japán / *Christa Anbeek* 364
 Nishida / *Christa Anbeek* 365
 Nishitani / *Christa Anbeek* 366
 A frankfurti iskola / *Cyrille Offermans* 367
 Horkheimer 367
 A folyóirat 368
 Adorno 369
 Marcuse 371
 Habermas 371
 Az újabb tudományelmélet / *Henk Visser* 373
 Popper 373
 Kuhn és Lakatos 373
 A strukturalizmustól a posztmodernig / *Evert Van Leeuwen* 374
 Lévi-Strauss és Barthes 374
 Lacan 375
 Foucault 376
 Althusser és Deleuze 378
 Lyotard 379
 Derrida 379
 Rorty / *Jan Bor* 380
 Zárszó / *Jan Bor* 383
 A könyv szerzőiről 384
 Irodalom 385
 Névmutató 393
 Képjegyzék 398

Előszó és bevezető megjegyzések

Hosszú időt fog át tekintetével, aki huszonöt évszázad filozófiatörténetére pillant vissza. Ha azonban minden századból csak egy-egy filozófushoz fordulunk, hogy segítsenek tájékozódni az időben, nem is kell sok lépést megtennünk, hogy a kezdetekig jussunk. A filozófia ugyanis huszonöt évszázaddal ezelőtt született meg; szinte egyszerre bukkant fel az ókori Görögországban, Indiában és Kínában. Véletlen volna ez az egyidejűség?

Akárhogy történt is, valamikor i. e. 600 és 500 között e három műveltségi területen az emberek lassanként igyekeztek megszabadulni az ég és a föld, az ember és a természet viszonyát leíró mitikus elképzelésektől. Ami addig magától értetődő volt, most kérdésessé vált. Egyre többen próbálták a világot a mitológia válaszaitól függetlenül, saját gondolataik alapján megérteni. Az első filozófusok – lenyűgözve és csodálattal tekintve mindarra, ami körülöttük történik – önállóan megfogalmazott kérdésekre már szisztematikusan gondolkodva keresték a válaszokat. Valahogy így születhetett meg a filozófia.

Am a fantázia fonalát, mely a mitologikus képzelet világába vezet, a filozófusok még ekkor sem engedték el. Képzelőerejükből azonban már másképp merítettek: az első filozófusok – ahogy az utánuk jövő minden nagy gondolkodó, talán csak néhány kivételtől eltekintve – kitűnő írók is voltak. Filozófiájuk a gondolkodás művészetét példázza, írásaik irodalmi remekművek. A történelem legfontosabb filozófusainak gondolati teljesítménye mind-mind nagy képzelőerőről tanúskodik; e képzelőerő azonban nem költői, hanem filozófiai vonásokat mutat.

A filozófusok a kezdetektől fogva igyekeztek racionális magyarázatot nyújtani a világról: érvekkel alátámasztott, logikailag következetes elméleteket próbáltak nyújtani arról, ami körülvesz minket. Vagy – s ez talán inkább a Kelet, mint a Nyugat bölcséletére jellemző – igyekeztek megérteni, hogy bizonyos határokon túl a világ megismerhetetlen. Ezeknek a határoknak a létezése azonban szintén indokolásra szorult.

A filozófia tehát alapvetően racionális vállalkozás. Mégis, mikor Platon *Lakomájában* Szókratész saját racionális igazságát Agathón poétikus „tévedésével” állítja szembe, a történetet olvasva a képzelőerő munkája is megérint minket. Ugyanezzel a képzelőerővel szembesülünk, mikor a kínai filozófusnál, Csuang-ce-nél arról olvasunk, hogy gondolkodó értelmünk korlátozott érvényű – más kérdés, hogy Csuang mester ennek kifejtéséhez racionális érveket használt.

Ha a filozófia történetét – Willem Frederik Hermanszt parafrázálva – egy racionális világkép örökös újrajrálásaként értelmezzük, akkor azt is feltételezzük, hogy a világ gondolati úton való rekonstruálásához nem kevés képzelőerőre is szükség van. Könyvünknek ezért is adtuk a *De verbeelding van het denken* (szó szerint: a gondolat képzelőereje) címet.

E képzelőerő által működtetett gondolati vállalkozás, melyet filozófiának hívunk, nem áll légüres térben. A posztmodern filozófusok ugyanannak a médiakorszaknak a jelenségeire keresik a válaszokat, melyben mindannyian élünk. A filozófiát mindig egy meghatározott kor keretei között gyakorolták, a gondolkodók mindig egy-egy kor kérdéseire válaszoltak. Minden korszak – a filozófiai gondolkodás tárgyaként és kontextusaként egyaránt – nyomot hagyott a filozófusok által kidolgozott, örökké változó világképünkön. Egy-egy gondolkodó

saját korának sajátosságait épp olyan közvetlenül tapasztalta meg, ahogyan a kor levegőjét belélegezte. Minden filozófia képet rajzol saját koráról.

Hogyan rajzolható kép azokról az állandóan változó történelmi, társadalmi kontextusokról, melyek a filozófia keretét szolgálták? Könyvünkben a gondolkodás történeti beágyazottságát gazdag és változatos képanyaggal próbáltuk illusztrálni – kiadványunk ebben különbözik a többi filozófiatörténeti könyvtől. Az illusztrációk szándékaink szerint nem pusztán a szöveg díszítéséül szolgálnak: nemcsak képbe foglalják a filozófiának nevezett absztrakt gondolati világot, de kifejezik, érzékeltetik azt az állandóan változó kontextust is, mely a történelem folyamán keretet nyújtott – s nyújt ma is – a filozófia műveléséhez. Könyvünk alcímének ez lehet a második jelentése [a holland címben szereplő *verbeelding* nemcsak képzelőerőt, de „képalkotást”, „képbe foglalást” is jelent].

De szólnunk kell e könyv címének harmadik, lehetséges jelentéséről is [a szó beképzeltséget, önhiúságot is jelent]. A filozófia történetének absztrakt gondolati konstrukcióitól gyakran nehéz volna elvitatni a megalománia tüneteit. Ha valaki a világ teljességét kívánja végiggondolni, fogalmak segítségével elrendezni, annak a bátorság és a képzelőerő mellett nem kevés szerénytelenségre is szüksége lehet. A filozófusok, akik a gondolat szenvedélyétől vezérelve elméletek piramisait vagy katedrálisait építették fel, talán csak keresték a bölcsességet – s ezért is nevezték magukat *filozófusnak*, hiszen a szó eredetileg arra a személyre utalt, aki a *bölcsességet szereti*.

Néhány gondolat könyvünk felépítéséről.

Kezdetől fogva arra törekedtünk, hogy a filozófia történetét közérthető, befogadható nyelven ismertessük meg a szélesebb olvasóközönséggel. A képanyag – mint említettük – a történeti, társadalmi kontextus megismerését kívánja elősegíteni, de egyúttal az egyes korszakok tudományos, művészeti és vallási aspektusairól is igyekszik képet nyújtani.

Illusztrációinkat tehát nem pusztán az „üres helyek” kitöltésére szántuk, bár elismerjük, hogy a képek – a történelmi kontextus megismerésének forrásaiként – nem mindig kapcsolódhatnak szorosan a főszöveghez. A képanyag válogatása során azonban igyekeztünk elkerülni a jól kitaposott ösvényeket.

Szinte magától értetődik, hogy könyvünkben nemcsak a nyugati gondolkodás történetét dolgoztuk fel, hanem figyelemmel voltunk az indiai, a kínai és a közel-keleti bölcséleti tradíciókra is. Már vagy két évszázada nyilvánvaló, hogy e gondolati hagyományok – különbözzenek bármennyire is a mi gondolkodásunktól – épp olyan mélyreható felismerésekkel bírnak, mint a nyugati filozófia; végérvényesen lezárult a kor, melyben a nyugati kultúra, a nyugati gondolkodás egyeduralkodó pozícióra tarthatott igényt. A huszonegyedik század küszöbén állunk, s e század minden bizonnyal a kultúrák közti párbeszéd elmélyülésének kora lesz.

Könyvünk szerkesztésekor – filozófiatörténetről, helyesebben a különböző filozófiák történetéről lévén szó – a kronológiai megközelítés mellett döntöttünk. A könyv kilenc fejezetből áll, a gondolkodás történetét az ókortól, Indiától és Kínától egészen napjainkig tekinti át. Az egyes fejezetek elején a tágabb értelemben vett kontextust áttekintő részek állnak. Emellett szó esik az egyes korokra, kultúrákra jellemző filozófiák sajátosságairól is. E sajátosságok eltéréseiből fakad a fejezetek el-





térő felépítése – amellet természetesen, hogy minden fejezetet más-más szerző jegyez. Szerkesztőkként azonban arra törekedtünk, hogy a fejezetek megközelítés-, illetve felépítésbeli különbségeit a lehető legkisebb mérvűre korlátozzuk. A fejezetek szorosan illeszkednek egymáshoz, s mivel a könyv – igyekezetünk szerint – teljes egészet alkot, akár egységes történetként is olvasható.

A főszöveget az illusztrációk mellett a legfontosabb filozófusok életrajzai, idézetei egészítik ki.

A filozófusok említésekor az alábbi alapelveket tartottuk szem előtt. Ha egy filozófus önálló életrajzi részt kapott, akkor nevének teljes alakja mellett a születési, illetve halálozási évszámait is feltüntettük. Ha a filozófust csak a főszövegben említjük, akkor nevének teljes alakja mellett az említés helyén közöljük legfontosabb adatait is. Ahol a szöveg egy későbbi kor gondolkodójára utal – pl. az ókori fejezet Hegelre, a reneszánsz rész Descartes-ra –, ott csak a vezetéknev említésére szorítkoztunk.

Ha a szöveg nem filozófust említ, hanem politikust, tudóst, feltalálót, földrajzi felfedezőt, pápát, teológust, képzőművészt, költőt, író vagy zeneszerzőt, akkor mindig teljes névvel utalunk az adott személyre, életrajzi adatait azonban nem közöljük.

Ami a filozófusok *műveinek* említését illeti: az életrajzi részekben az eredeti címet és a megjelenés idejét is feltüntetve utalunk a műre; a fordítás címét zárójelben közöljük. Ha egy művet kizárólag a főszövegben említünk, csak akkor közöljük a cím fordítását, ha annak ismerete a szöveg megértéséhez szükséges.

Természetesen mindenekelőtt az illusztrációkért felelős szerkesztőt és barátunkat, Jelle Kingmát illeti köszönet. A vele való együttműködés számunkra az elgondolható legjobb dolgok egyike volt e létező világok legjobbikában. Jelle – aki több tucat-szor vonatozott el miattunk Amszterdamba – mindig a he-

lyes útra vezérelt minket, ha az 1986-ban megkezdett munkálatok során bármikor is a kétely vagy a reménytelenség vett volna rajtunk erőt. Abban, hogy fáradozásaink eredményeképpen végül megszületett e könyv, nehéz volna túlbecsülni Jelle Kingma szerepét. Itt szeretnénk megköszönni a Groningeni Egyetemi Könyvtárnak, hogy segítette Jelle munkáját.

Köszönettel tartozunk szerzőinknek az erőfeszítéseikért, a kitűnő fejezeteikért és amiért megbíztak bennünk, szerkesztőikben. Bármikor készek voltak levélben, telefonon vagy személyesen megbeszélni velünk az általunk javasolt, nemritkán nem is apró változtatásokat. Néhány szerzőnknek kis híján tíz évet is várnia kellett, mire nyomtatásban láthatta a művét.

Külön köszönet illeti az indiai fejezet illusztrációiért felelős dr. Wim van der Weert, aki az idő szorításában is kitűnő munkát végzett. Köszönettel tartozunk dr. Joep Bornak, amiért hasznos tanácsaival segített minket e fejezet munkálatai során. Hálásak vagyunk E. Uitzingernek a kínai fejezet illusztrációinak szerkesztésében nyújtott segítségéért.

Köszönet illeti dr. Ever van der Leeuwent a huszadik századi rész szerkesztésében nyújtott munkájáért. Köszönjük Roeland Dubbelaernak a „Filosofie Magazine”-tól, hogy értékes szerkesztői szeljegyzeteivel segített minket.

Köszönjük továbbá számos segítőnk, barátunk támogató, elkötelezett figyelmét; közülük is kiemelnénk Wilma Cornelissét. Hálás szívvel gondolunk vissza az azóta sajnos elhunyt Max de Metz-cel folytatott beszélgetéseinkre; a legnehezebb időkben is mindig a rendelkezésünkre állt.

Hogy ne szaporítsuk tovább a szót, számos barátunk segítségével nélkül – akár említettük őket név szerint, akár nem – soha nem születhetett volna meg ez a könyv. Szívből köszönjük mindannyiuknak.

JAN BOR és ERRIT PETERSMA

AZ
ÓKOR

► Pallasz Athéné, Zeusz lánya, a háború és a béke istennője. A görög kultúrában az értelmes cselekvés, a művészet és a kézművesség szimbóluma; de ő testesíti meg a bölcsességet és az igazság szeretetét, a filozófiát is.



A görög filozófia kezdete

Ahhoz, hogy bármi értelmeset állíthassunk a filozófia kezdetéről, elengedhetetlen, hogy valamilyen előzetes elképzelésünk legyen arról, mi is a filozófia. Ha egyszerűen csak egyenlőséget ten-nénk a filozófia és a gondolkodás közé, arra a megállapításra kellene jutnunk, hogy tárgyunk egyidős az emberiséggel, sőt a történelem előtti időkig nyúlik vissza, s mint ilyen, a törzsféjlődés-hez tartozik. A filozófia kezdete ily módon egy-beesne azzal a pillanattal, amikor az élőlények gondolkodó lényekké váltak.

Ebben a könyvben a filozófia némileg szigorúbb definíciójához kell tartanunk magunkat. Nem csupán azért, mert enélkül lehetetlen volna történelmi kezdőpontjának meghatározása, hanem azért is, hogy a filozófia fejlődését nyomon követve, többé-kevésbé egységes szemléletet vigyünk vizsgálódásunkba.

Jóllehet fejlődése során a filozófia a legspekulatívabaktól a legkipróbáltabbakig jószerivel minden gondolkodási formát magába emelt, ebben a fejezetben azt a pontot választjuk kiindulásul, ahonnan általában a filozófiát számítják; azt az

időpontot, amikor a gondolkodás jellege alapve-tően megváltozik, mégpedig azért, mert reflexióit saját magára is kiterjeszti. A filozófia ugyanis nem egyszerűen gondolkodás, legyen az speku-latív avagy sem, érleljen ki bölcsességeket, vagy szolgálja inkább a gyakorlatot. Nem, a filozófia a gondolkodásról való gondolkodás, illetve a való-ságról való gondolkodás a gondolkodásra való reflektálás kerülőútján – azt értve valóságban, ami elgondolkodtat.

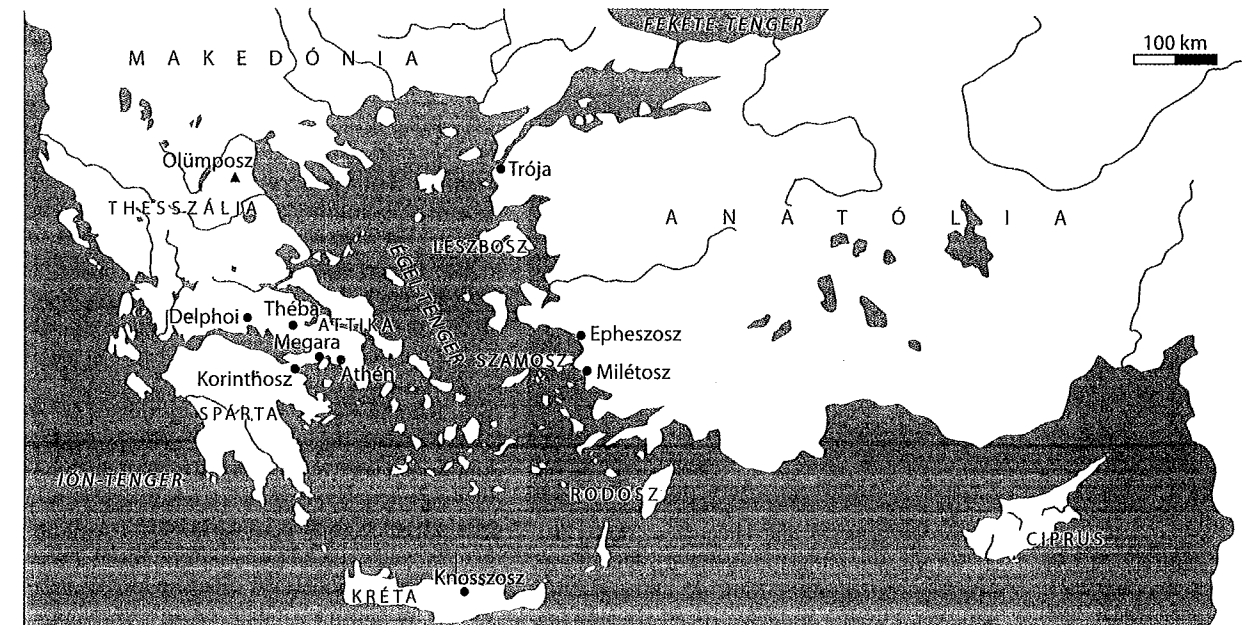
Ha így fogjuk fel, filozófiáról akkortól beszélhetünk, amikor a gondolkodás egy korábbi módja kritika és reflexió tárgya lesz. Vagyis a filozófiának, ha történelmi fejlődés eredménye, legalább egy nemzedékkel fiatalabbnak kell lennie az emberiségnél. Története pedig az elillanó magától értetődőség története, melynek során a gondol-kodók, meggyőződéseikkel és bizonyosságaikkal együtt, rendre kritika tárgyává lesznek. Ezért hát nemcsak a szokásos értelemben vett történelem; több mint eseménytörténet, és több pusztán anek-dotafüzérnél vagy kuriózumgyűjteménynél. Tárgya ugyanaz marad, de ettől még permanens fej-lődésen megy át.

Ebből az elképzelésből persze az is következik, hogy volt – vagy legalábbis feltételezhető – a gondol-kodásnak egy korábbi, filozófia előtti módja is, melyet egyfajta szentség övezett, s amellyel a filozófia mint kritika és reflexió szembefordult. Ez az ellenállás megtörte a történelem vonalát, amely mindaddig viselkedésminták ismétlődése-ként haladt előre; ezt a törést nevezhetjük a filo-zófia és a filozófiatörténet kezdetének. Ami ez-után következik, nem egy újabb egyenes vonal, hanem mozgás, amely különböző nyomokat, cikcakkokat, csigavonalat vagy vonalakra sem bontható szeszélyes alakzatot hagy maga után. Mintázatát nem lehet előre látni, annyi azonban feltehető, hogy a magától értetődő dolgok mind nagyobb mérvű elvesztésével a haladás, de még akár ugyanannak a folyamatnak a pusztán folytató-dása is inkább a kérdések számát gyarapítja, sem-mint a végső bizonyosságok készletét. Mint felfo-kozott csodálkozás – mert Platón és Arisztotelész is ebben látja a filozófia forrását – aligha juthat messzire önnön kezdetétől, különben megvál-tozna a jellege, és pozitív tudományba fordulna, vagy ellenkezőleg, visszasüllyedne a mítoszba.

A mítosz

A „mítosz” szóval általában a gondolkodás filozó-fia előtti módjára, egy akadályokba nem ütköző, s ezért saját magát és előfeltevéseit meg nem kér-dőjelező gondolkodásra utalunk. Homályos elne-vezés, amely nemcsak az istenekről, valamint a világ eredetéről szóló történetekre vonatkozik, hanem

▼ Az ókori Görögország i. e. 800 és 600 között. Anatólia nyugati partjainál, a görög Kis-Ázsiában ringott a görög filozófia bölcsője.



egy gondolkodási módra is, melynek eredményei inkább történetek, mintsem érvelés formájában jut-nak kifejezésre. A mítosz egyúttal megelőlegezi a filozófiát: ehhez hasonlóan a magyarázat igényével beszél a világ és a társadalom alapjairól.

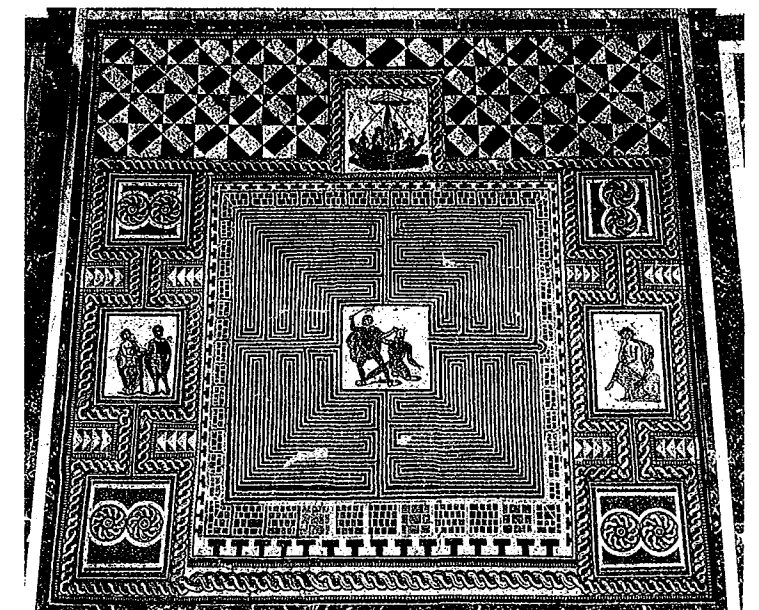
Az időtájt, amikor a filozófia kialakult, vagyis az i. e. 7. században, az egyes görög társadalmak-nak megvolt a maguk helyi mítoszkincse, s tár-sadalmi rendjük is ezen nyugodott. A filozófia megjelenésének egyik oka bizonyosan abban rej-lett, hogy a más kultúrákkal való találkozások jócskán próbára tették ezeket a helyi mítoszokat és áthagyományozott bölcsességeket, amelyek így fokról fokra elveszítették magától értetődő vol-tukat. Ilyesmi játszódott le Kis-Ázsia intenzív ke-reskedelmet bonyolító kikötővárosaiban, így Mi-létoszban, az úgynevezett jón természetfilozófia bölcsőjében is. A filozófia hasonló szerepet tölt be, mint a 7. századtól közkezen forgó egységesí-tett pénzérme: egyetemes és világi jelleget ad az áthagyományozott mítoszoknak, és már legelső művelőinél, például Xenophanész-nál (i. e. 6. sz.), versengésbe kezd a legkorábbi médiummal, a költészettel.

Arisztotelész sincs más állásponton, amikor kritikusan visszanevezve az őt megelőző filozófu-sokra, Homéroszban és Hésziadoszban, tehát a mítoszköltőkben fedezi fel távoli elődeit. Máshol annak a feltételezésének ad hangot, hogy a míto-szok egy korábbi filozófia maradványai. Minden-esetre szerinte „a mítoszok kedvelője bizonyos értelemben a bölcsességnek is kedvelője, azaz fi-lozófus”, hiszen a mítosz bőséges tápot ad a kí-váncsiságnak, ily módon pedig elvezet a bölcs-eleti reflexióhoz.

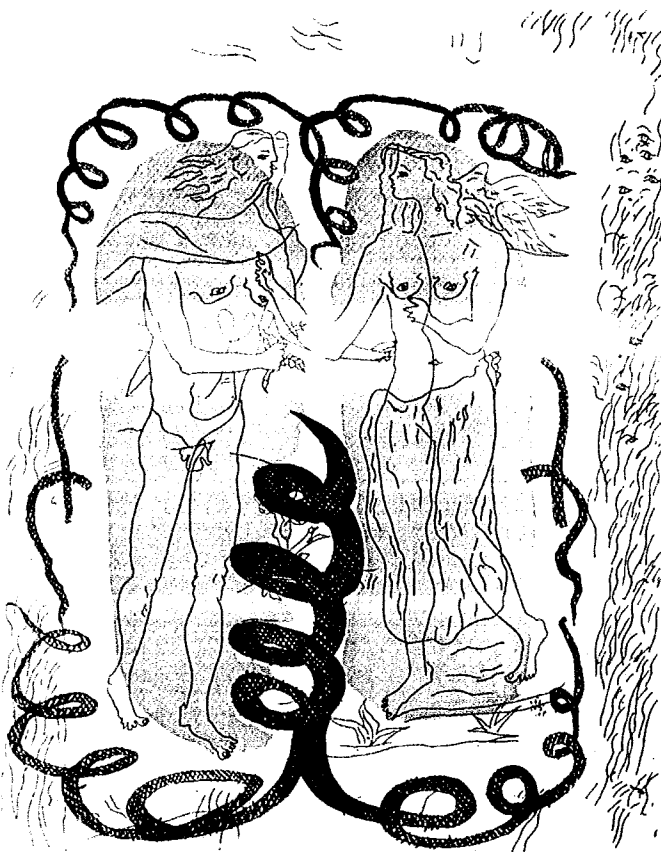
A „filozófia” szó

Ha abból indulunk ki, hogy a filozófia a reflexi-óval, a mindaddig bevett, „mitikusnak” nevezhe-tő gondolkodás kritikájával született meg a görög-ség körében, azt kell mondanunk, hogy a filo-zófia saját státusára és igényeire való reflexiója nem pusztán az újabb keletű bölcselőkre, például Kantra jellemző. A reflexió elválaszthatatlan ré-sze annak, amit más gondolkodási módokkal, más vizsgálódási módszerekkel szembeállítva „filozó-fiának” nevezünk.

▼ A Salzburg melletti Loierfelderben feltárt római villa mozaikja (i. sz. 2. század). Az útvesztő közepén a hős Thészeusz látható, amint végez a Minótaurosszal. Lábánál Ariadné fonala, jobbra maga Ariadné, akit Thészeusz utóbb cserben-hagyott.



▼ A filozófia előtti gondol-kodás formáit fellelhetjük Homérosz és Hésziadosz alkotásaiban. Georges Braque, huszadik századi francia képzőművész egyik grafikai sorozatát Hésziadosz *Theogóniája* ihlette, melyben a költő a világ keletkezését és az istenek születését meséli el.





► A mítosz elbeszélésben jeleníti meg a filozófia előtti gondolkodás témáit. Közismert volt Európének, Aginór föníciai király lányának története, amellyel számtalan ábrázoláson találkozunk. Zeusz beleszeretett Európébe, és bika alakját magára öltve elrabolta.



A szophia szó kezdetben mondhatni semleges: 'ismeret'-et, 'készség'-et jelent, gyakorlati értelemben is. A hét „bölc”, a preszókratikusok előfutárai ezt a fajta szophiát testesítették meg. Idővel azonban a szó reflektív értelmezése kerekedik felül, és később lépten-nyomon ezzel találkozunk, például Platónnál, aki a *Lakomában* még azt is hozzáfűzi magyarázatához, hogy csak az istenek igazán „bölcsek”. Az *erósz*, így a filozófusé is, hiszen sóvárgó természet, a nem-tudás szegénysége és a tudás gazdagsága között mozog. Az istenektől idegen a filozófia, elvégre ők eleve bölcsek, miért vágyakoznának hát arra, hogy bölcsek legyenek? A tudatlanok és a közönyösök pedig azért nem filozofálnak, mert nem érzik hiányát a bölcsességnek.

A kezdőlépést sem tenné meg a filozófia, ha nem hajtaná előre a tudatlanság tudata. Ezt az elvet hangoztatta Szókratész, de elődei gondolkodásának is ez volt az alapja, amennyiben különbséget tettek a végső bölcsesség és az arra való törekvés, illetve a megalapozott ismeret és az önkényes vélemény között. Nem juthattak volna erre a megkülönböztetésre, ha nem bírálják valamilyen formában a korábbi gondolkodókat, valamint a gondolkodás igényét általában.

Ebből adódik, hogy a görög filozófiai szövegek jelentős része reflexióból született: szerzőik saját gondolkodásuk, illetve elődeik gondolkodása felé fordultak elmélkedéseikben. Vagyis nem annyira bevezetnek valamilyen fennálló, már kiformálódott ismeretbe, mint amilyen a matematika, a csillagászat vagy az orvoslás, és nem is efféle ismeretekhez tesznek hozzá valami újat, hanem felrúgnak, és gondolkodásra ösztökélnek, vagy arra tesznek kísérletet, hogy a filozófiát mint a gondolkodás önálló módját megalapozzák.

Annak a területnek a részei, amelyet a filozófia a századok során lefedett, közvetlenül is levezethetők ebből a reflexióból: az *ismeretelmélet* gondolkodás a gondolkodásról és arról, amire az igényt formálhat, a *metafizika* a gondolkodás és a valóság viszonyáról való gondolkodás, az *antropológia* pedig a gondolkodó lényről való gondolkodás. Ebből fakad, hogy a filozófia régtől fogva gondolkodónak gondolja az embert, míg a költők inkább „halandót” látnak benne. Ott van továbbá az etika, a gondolkodás és cselekvés viszonyáról való gondolkodás. Felsorolásunkból kimaradt a *természetfilozófia*, a bölcséletnek az az ága, amelyik a hagyományos felfogás szerint leginkább foglalkoztatta a preszókratikusokat. Ezt azonban a metafizika részének is tekinthetjük.

► „Hét bölc”-nek a régi idők hét híres történelmi személyiségét nevezték a görög világban: törvényhozókat és politikai vezetőket, akik társadalmi és kormány-

zati kérdésekben nagy tudásról és mély belátásról tettek tanúbizonyságot. A *szophiáknak*, a fej és a kéz bölcsességének mintaképei voltak.

A preszókratikusok

A „preszókratikusok” elnevezés csak a 19. században terjedt el; azokra a filozófusokra utaltak vele, akik Szókratész előtt éltek, vagy akiknek a gondolkodására Szókratész nem volt hatással. Noha maga a megjelölés tisztán kronológiai, használatával már Nietzsche is azt sugallja, hogy ők még érintetlenek voltak attól a dekadenciától, amelynek Szókratész készítette elő a talajt. A Platón előtti filozófiát Nietzsche egészségesnek és a földhöz kapcsolódónak tekintette, Platónról viszont eluralkodik rajta a metafizika, és egy képzeletbeli, az adott világ mögött vagy fölött található másik világ felé fordul.

De az elnevezés azzal a feltevéssel is kapcsolatba hozható – elég csak megfordítani a perspektívát, és másként húzni meg a történelem vonalát –, hogy a filozófia egyfajta gyerekes és primitív kezdet után valójában csak Szókratészsal és Platónnal lett azzá, ami. Mindkét felfogásban közös, hogy döntő jelentőséget tulajdonítanak Szókratésznek, és fellépését töréspontnak tartják a történelem menetében.

Szókratészra már az ókorban is úgy tekintettek, mint aki fordulatot hozott a bölcsélet történetében. Cicero a következőképpen írja le ezt az átalakulást. A „régibbi filozófia [...] a számokkal és a mozgás törvényeivel foglalkozott. Azt vizsgálták, honnan erednek és hová hullanak vissza a létezők, szorgosan kutatták a csillagok nagyságát, távolságát és pályáját, és minden légköri jelenséget. Szókratész volt az első, aki lehozta a filozófiát az égből; a városokban talált neki helyet, bevitte a házakba, és rákényszerítette, hogy az életet és az erkölcsöt, a jót és a rosszat vizsgálja.”

Ez a kép azonban félrevezető, ha a Cicero által leírt forradalmat minden további nélkül valamennyi filozófusra és a filozófia egészére érvényes eseménynek tekintjük. A fordulat ugyanis elsősorban magát Szókratészt érintette, az ő filozófusi fejlődésében ment végbe. Etikai természetű kérdések korábban is foglalkoztattak filozófusokat, és az utánuk jövők is elmélkedtek a természetről, a világmindenségről. A „preszókratikusok” elnevezés pongyola, és akik kitalálták, azokat nem pusztán történeti megfontolás vezérelte. Holott nem egy primitív előtörténet alakjairól van szó, mely csak Szókratész felől nyeri el valódi jelentőségét; a preszókratikusok nem alkottak egységes csoportot vagy iskolát, nem kizárólag a természetfilozófiát művelték, és nem is valamennyien éltek Szókratész előtt. Ráadásul a Szókratésznek tulajdonított változásokat részben kortársai, a szofisták fellépése idézte elő.

Anaximandrosz

Ha nem is egészen jogosan, de Arisztotelész történeti áttekintését tartják az első filozófiatörténetnek. Ez a visszapillantás a *Metafizika* első könyvében olvasható, s egy alapvető elmélkedésbe illeszkedik, melynek tárgya az első okok ismeretéként felfogott bölcsesség, a filozófiai ismeret módja. Az eszmefuttatás során érintett bölcselőkhez Arisztotelész kritikusan viszonyul, ami azonban már ekkor sem volt példa nélküli: elődei, Xenophanész, Hérakleitosz és Platón ugyanúgy elhatárolódtak korábbi filozófusoktól. A filozófiától kezdettől fogva elválaszthatatlan, hogy művelői nem hajlandók beérni a pusztá tanítványi szereppel, nem akarnak szolgai módon követni egy hagyományt.

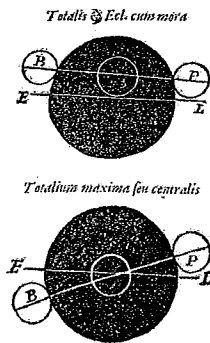
Az elemeket (*arkhai*) Arisztotelész első okoknak tekinti, melyeknek fellelése az igaz ismeretre és bölcsességre törekvő filozófia célja. Az elemek tehát nem mások, mint a világ megismerésének alapelvei. Ezeket az elveket, mondja Arisztotelész, a korai filozófusok kizárólag anyagi értelemben fogták fel: Thalész (kb. i. e. 624–545), a milétoszi filozófus, akit az első természetfilozófusként tarthatunk számon – azzal, hogy előre jelezte az i. e. 585-ben bekövetkezett napfogyatkozást, nem kis lépést tett a kozmosz mítosztalánítása felé –, a vizet tartotta a mindenség ősoakanak, melyből kiindulva minden megérthető. Anaximenész ugyanezt a levegőben, Hérakleitosz pedig a tűzben találta meg, míg Empedoklész négy gyökeret, más szóval elemet feltételezett.



◄ Az „elem” fogalma Empedoklészről származik. Empedoklész négy elemet különböztetett meg: a földet, a vizet, a levegőt és a tüzet. Keveredésükből és szétválásukból keletkeznek a dolgok.



▲ Milétozi Thalész.



▲ Napfogyatkozás ábrázolása a klasszikus ókor tudományáról szóló egyik 16. századi értekezésben. Az első természetfilozófus, Milétozi Thalész képes volt előre jelezni az i. e. 585-ben észlelt napfogyatkozást.

Ugyancsak Milétozban, ebben a kultúrák közvetítésére utalt városban született Anaximandrosz (i. e. 611–547), az első olyan filozófus, akinek szövege is fennmaradt, hála az újplatonista Szimplikiosz (i. sz. 6. század) Arisztotelész *Fizikájához* írt kommentárjának, amely megőrizte számunkra Anaximandrosz szavait. Igaz, nem dönthető el egyértelműen, hol szól maga Anaximandrosz, és hol tolmácsolja gondolatait Szimplikiosz. Ami így is bizonyos: Anaximandrosz ugyanakkora figyelmet szentelt a dolgok elmúlásának, mint keletkezésüknek, összekapcsolva így a kezdetet és a véget. Keletkezés és elmúlás nála úgy váltja egymást, akár az évszakok. A ciklus nem csupán rendezőelv, hanem a marandóság és az örök visszatérés jelképe is. Ez a fajta körkörös időfelfogás, miszerint minden dolog ismétlődésében ismerszik fel, és úgy gondolható el, mint egy szunnyadó lehetőség megvalósulása, szembeállítható az egyszeri és előreláthatatlan eseményeket feltételező lineáris időszemlélettel.

Szimplikiosz szövege így szól: „Azok közül, akik azt mondják, hogy [a principium] egy, mozgó és határtalan, Anaximandrosz, Praxiadész fia, a Milétozi Thalész utóda és tanítványa, a dolgok principiumának és elemének az *apeiron* mondogta, elsőként nevezve ezen a néven a principiumot. Azt mondja, ez nem víz, és nem is valamelyik másik az elemek közül, hanem valami egyéb *apeiron* természet, amelyből létrejön valamennyi égbolt és a bennük levő kozmoszok. Amikből a dolgok keletkeznek, azokba történik pusztulásuk is, »szükségszerűen; mert büntetést és jóvátételt fizetnek egymásnak jogtalanságai-

kért az Idő elrendelése szerint«, mint igen költői kifejezésekkel mondja.”

Püthagorasz

A szamoszi születésű legendás Püthagoraszról (kb. i. e. 580–500), noha követői közt az „Ő maga mondta” fordulat járta, és híre is nagy volt, egyetlen szó sem maradt ránk. A vele közel egy időben élt Hérakleitosz nem tartotta sokra, más filozófusokra viszont – elég itt Platont említeni – nagy hatással volt.

Püthagorasz iskolája szigorú szabályok szerint élő vallásos közösség volt. A közösséghez tartozók a lélek halhatatlanságát vallották, a világ rendjét pedig matematikai mintára fogták fel. Úgy vélték, csak az képes megérteni a jelenségeket, aki a közvetlen tapasztalástól elszakadva, felismeri bennük a matematikai modellt. Krotóni Alkmaionról, egy i. e. 5. századi püthagoreusról a következőt olvashatjuk az Arisztotelész-tanítvány Theophrasztnál: „Ő ugyanis azt mondja, hogy az ember abban különbözik más lényektől, hogy egyedülként megért, míg a többi csak érzékel, de nem ért.” Krotóni Philolaosz pedig, Szókratész kortársa így foglalja össze a tanítást: „És minden ismert dolog rendelkezik számmal; enélkül ugyanis nem lehetne sem elgondolni, sem megismerni bármit is.”

Hérakleitosz

A Hérakleitoszról (kb. i. e. 500) szóló hatalmas irodalom arról tanúskodik, hogy sokaknak meggyűlt már a baja e filozófus töredékeivel, melyek valóban nem adják magukat könnyen az értelmezésnek. Főként leegyszerűsítőnek tartott kozmológiája miatt érték bírálatok, Hérakleitosznál ugyanis minden tűz, és tűzben is enyész el. A „Minden folyik” tanítását is sokan találták kétségesnek. A „minden” szó azonban nélkülözhetetlen eleme a hérakleitoszi nyelvezetnek – bizonyítéka annak, hogy a filozófus a létező egészét akarja át-fogni gondolkodásával.

Xenophanész

A kis-ázsiai Kolophónban született Xenophanész (kb. i. e. 577–480), aki Dél-Itáliában működött, egyike azoknak a korábbi filozófusoknak, akikről Hérakleitosz elhatárolja magát. Szemére veti, hogy bár tudása kiterjedt, nézetei nem mutatnak belső összefüggést. Xenophanész viszont Homéroszt és Hésziodoszt bírálja, amiért csalóka képet festenek az istenekről – ebben Hérakleitosz is egyetért vele.

Xenophanész egyik szövege így hangzik: „Rákent isteneinkre Homérosz Hésziodosszal minden olyant, ami gáncs vagy szegény az em-

Bár a logosz ez, örökre képtelenek értelmetlenségükben felfogni az emberek, előbb is, mint hallották volna, s azután is, hogy már meghallották. Mert bár minden e szerint a logosz szerint lesz, mégis olyanok, mintha nem vennének tudomást róla, mikor megismerkedni kezdenek oly szavakkal és tényekkel, amilyeneken én végigvezetem őket, fölfejtve mindent természete szerint, és megmagyarázva, hogyan van. A többi ember azonban észre sem veszi, amit ébren tesz, ahogy elfelejti, amit alva. (Sextus Empiricus)

[Ezért] ahhoz kell igazodni, ami közös. De bár a logosz közös, úgy él a sok ember, mintha külön gondolkodása volna. (Sextus Empiricus)

Sárnak örülnek [a disznók, a szárnyasok porban vagy habban mosakodnak]. (Columella)

Nagyon sok mindent kell tudnia annak, aki bölcsességszerető ember. (Alexandriai Kelemen)

A lélek határait – mehetsz és meg nem találod, bejárj bár minden utat, mélysége akkora. (Diogenész Laertiosz)

Ugyanazokba a folyamokba lépünk, és mégsem ugyanazokba lépünk, vagyunk is, meg nem is vagyunk. (Sztoikus Hérakleitosz)

Nem tölem, hanem a logosztól hallván, bölcs dolog elismerni, hogy minden egy. (Hippolütosz)

Az út fel és le ugyanaz. (Hippolütosz)

beri nemnél: lopni, paráználkodni s amellet csalni is egymást.”

(Ford. Marticskó József)

Az is mondta: „Ám ha a [lónak], ökörnek, oroszlánnak keze volna, s festeni tudna kezük, s vele azt tennék, mit az ember, akkor a ló is a lóra, ökör meg ökörré hasonlón mintázná meg az isteneket, testük meg olyanok alkotná, amilyen formát épp önmaga hordoz.”

(Ford. Marticskó József)

Mindemellett Xenophanész egy később kedvelt műfajt, a „filozófia dicséretét” megelőlegezve, annak is tanújelét adja, milyen fontos számára, hogy ne vegye át kritika nélkül a szokásos gondolkodási módot. De az általa dicsért filozófia már szkeptikus vonásokat is mutat.

„Még ha egy ember gyors, s a futásban övé is a pálma, vagy ha ötös viadalt nyer meg a Zeusz ligetén, ott, hol a Píza, Olümipia gyors vize fut – ha bírokban győz, ha kiáll az ököl-harc vad útése elé, vagy ha a szörnyű tusában, a »pankration«-ban eléri azt, hogy a népe legott benne imádjá a



Amivel legfolytonosabban érintkeznek, a logoszsal, ezzel meghasonlásban vannak, és amibe naponta belebotlanak, az nekik mintha idegen volna. (Marcus Aurelius)

... [És] tudni kell, hogy a háború közös, és Diké Erisz, és minden dolog viszályban és inségből keletkezik. (Órigenész)

A legbölcsebb ember is majom az istenhez képest bölcsességben, szépségben és minden másban. (Platón)

A tűznek is ellenértéke a minden, és a tűz mindennek az ellenértéke, ahogy az aranyé a vagyon, és a vagyoné az arany. (Plutarkhosz)

[Mert] közös a kezdet és a vég a kör területén. (Porphüriosz)

Ahánynak tanításával megismerkedtem, senki sem jut el odáig, hogy tudná, mi bölcs dolog mindentől külön. (Sztobaios)

A léleknek logosza van, önmagát növelő. (Sztobaios)

A természet rejtekezni szeret. (Themisztiosz)."

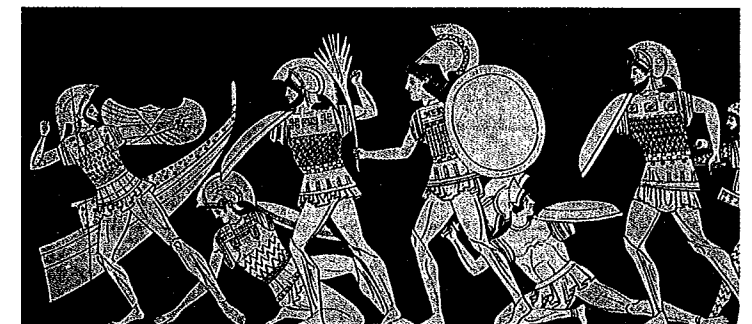
Hérakleitosz töredékeiből.

(Ford. Kerényi Károly – a zárójelben lévő nevek azokra utalnak, akiknél a töredék fennmaradt.)

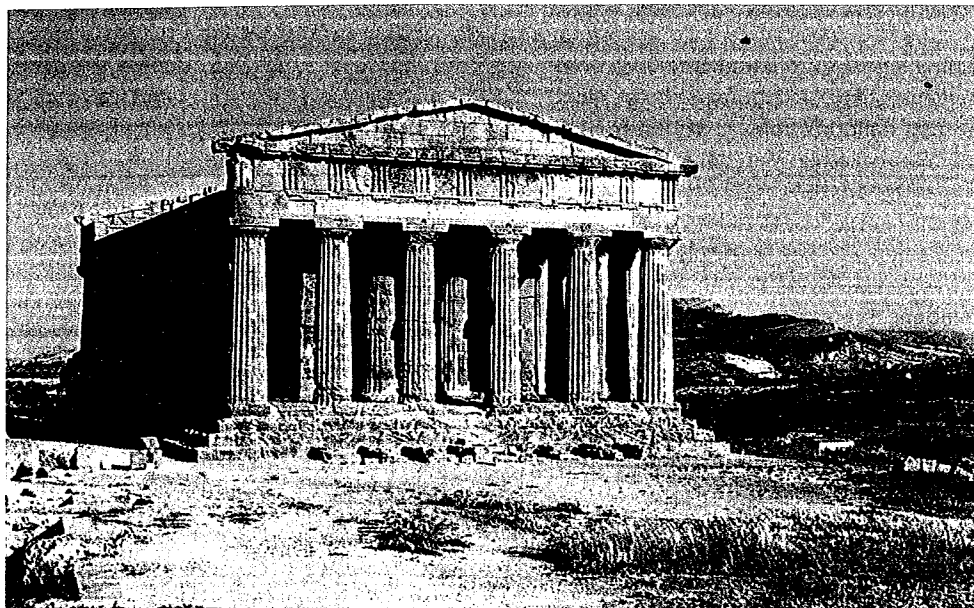


▲ Habár a későbbi nemzedékek „a homályos” elnevezéssel illették, Hérakleitosz volt az első görög filozófus, aki átfogó rendszert akart felállítani.

► Csatajelenet egy görög vázán. Hérakleitosz azt állítja, hogy a jog harcon alapszik, és hogy minden viszály és szükség révén tesz szert tekintélyre.



► A görögök dél-itáliai politikai és kulturális terjeszkedése már az i. e. 8. században megkezdődött. Szokásuk, hogy templomokat építsenek, és ember alakú istenszobrokat emeljenek, szerte elterjedt a Földközi-tenger mellékén. Ennek példája a paestumi templom is. A filozófusok közül is sokan megtelepedtek ezen a területen, például Xenophanész.



lesz erősebb mégsem az állam rendje azáltal; vajmi kevés nyereség jutna hazánknak azért, mert valamely fia győztes a pízai parton – ily érdem városa kincstárát már sose töltheti meg!”

(Ford. Franyó Zoltán)

„Egyetlen ember sem tud semmi bizonyosat és senki sem lesz tudás birtokosa az istenekkel és azzal kapcsolatban, amit a dolgok összességéről mondok: mert ha véletlenül ki is mondaná a leginkább teljes [igazságot], ő maga akkor sem ismeri azt; hisz mindenre [vagy minden emberre] rátelepszik a látszat.” Amit e sorokban Xenophanész kimond, nem a filozófus egyéni ötlete. A bölcsélet története során az elődök bírálata rendre a gondolkodás hatalmának megkérdőjelezéséhez és a szépségis valamilyen formájához vezet, legalább abban az értelemben, hogy a valódi bizonyosságtól szigorúan elválasztják azt, ami csak találgatás vagy vélekedés (*doxa*).

Parmenidész

Parmenidészt (i. e. 500 körül), aki Hérakleitosz kortársa volt, és Eleában, majd Dél-Itáliában élt,

aligha lehet természetfilozófusnak nevezni, s talán ez az egyik oka annak, hogy Arisztotelész sehogy sem tudta őt elhelyezni filozófiatörténeti áttekintésében. A másik ok az lehet, hogy Arisztotelész minden csodálata ellenére szkepticizmussal vagy relativizmussal gyanúsította Parmenidészt.

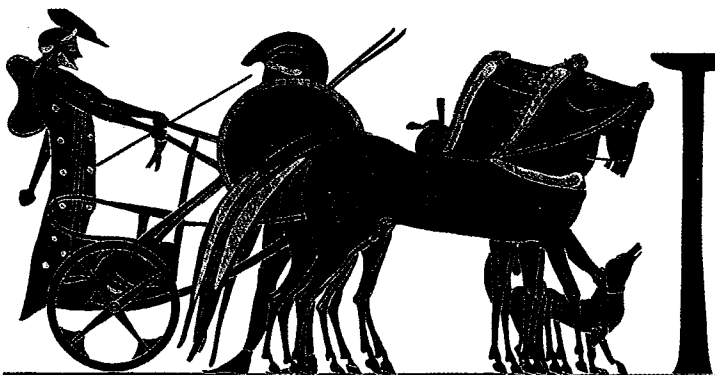
Parmenidész töredékekben fennmaradt tan-költeménye, melyben tanítását egy istennő szájába adja, egyértelműen Xenophanész hatását mutatja. A „létezőt” nála ugyanaz az egység és változatlanúság jellemzi, mint Xenophanész istenségét. Erről a létezőről szerény ismeretünk lehet; egyetlen bizonyosságunk a tudat, hogy létezik. A hogyan és miért kérdésében az emberek kénytelenek változó és bizonytalan véleményekre hagyatkozni.

Az eleaták

A görög filozófia egyik iskoláját *eleai iskolának* nevezik, ezzel is hangsúlyozva az Eleából származó Parmenidész hatását. Az ehhez az iskolához sorolt filozófusok a létező egységét és változatlanúságát hirdetik, szemben az örök változás hérakleitoszi tanításával. Platón a „nyugalom”, az állandóság hívei és a „mozgás”, a szüntelen változás szószólói közötti küzdelemből beszél; az ő filozófiáját tekintik a két irány kibékítésére tett kísérletnek is.

Csak hogy Parmenidésznél nem egyértelmű, hogy vajon a létezők összességének egységéről és változatlanúságáról beszél-e, arról a hatalmas és közömbös tömegről, amit az alkot, ami van, vagy pedig minden egyes létezőről önmagában, amennyiben léte tudatának a tárgya. Az utóbbiaktól Parmenidész sem tagadja meg a változást, miként a mozgást sem, csupán annyit mond, hogy ezek nem tarthatnak számot filozófiai érdeklő-

▼ Xenophanész a meg-alapozott bölcsességet az embereknek és a lovaknak kocsihajításban megmutató testi ereje fölé helyezi.



„Nos, én elmondom, te meg fogadd be a szót, miután meghallottad, melyek a kutatásnak azok az egyedüli útjai, amelyek elgondolhatók.

Az egyik, hogy: létezik és hogy nincs nemlétezés.

Ez a bizonyosság ösvénye (mert az Igazságot követi).

A másik, hogy: nem létezik és kell lennie nemlétezésnek.

Azt mondom neked, ez az ösvény teljességgel kutathatatlan, mert meg sem ismerheted a nemlétezőt (mivel nem lehetséges) és ki sem mondhatod...

Ami kimondható és elgondolható, annak léteznie kell. Mert van létezés és nincs, ami nem létezik. Arra intelk, fontold ezt meg.

Mert először a kutatásnak ettől az újtól óvjak, azután még attól, amelyen a mit sem tudó halandók tévelyegnek, a kétfejük: mert tanácstalanság kormányozza keblükben a tévelygő gondolkodást, így sodródnak, süket és vak, megigézett, különbséget tenni nem képes népség, akik a létezés és nemlétezését ugyanannak tartják és nem ugyanannak, (akik számára) mindenben van fordított ösvény...

Egyetlen út-szó

marad még, hogy: van. Ezen igen sok a jegy, mivel nem-született, romolhatatlan, egész, egyetlen, rendületlen és teljes. Soha nem volt, nem lesz, mivel most teljességgel van, egy, folytonos. Mert miféle kezdetét tudnád kinyomozni, hogyan és honnan növekedett volna?...

Ugyanaz a gondolkodás és ami végett a gondolat van, mert a létező nélkül, amelyben kifejeződött, nem találod a gondolatot; mert nincs és nem lesz semmi a létezőn kívül, mivel azt a Moira megkötözte, hogy egész és mozdulatlan legyen. Így (puszta) nevek azok, amelyeket a halandók alkottak maguknak, igaznak véelve ezeket: a keletkezés és a pusztulás, a létezés és a nemlétezés, a helyváltoztatás és a csillámló szín cserélődése. Aztán, mivel van szélső határa, teljes mindenfelől, jólkerekített gömb tömegéhez hasonlatos, közepétől mindenfelé egyenlő.”

Parmenidész tankölteményéből. Töredékek.

(Ford. Steiger Kornél)

désre. A filozófia ugyanis a létező teljességére irányul, illetve annak a tudatnak a teljességére, hogy a létező van.

Ez azt is érthetővé teszi, miért sorolja Arisztotelész Parmenidészt az *afizikusokhoz*, vagyis azokhoz a filozófusokhoz, akik nem foglalkoznak természetfilozófiai kérdésekkel, s ezért például tagadják az időt.

Zénón (i. e. 5. század), Parmenidész tanítványa és barátja megpróbálta bebizonyítani, mennyire problematikusak az időről és a mozgásról alkotott fogalmaink. Zénón egyik paradoxonjának Akhilleusz a főszereplője. Ha a hős futásban mérné össze az erejét a teknősbékával, elég volna egy kis előnyt adnia a teknősbékával, és soha többé nem tudná utolérni. Akhilleusznak ugyanis mindig el kellene érnie azt a pontot, ahol ellenfele az előző pillanatban tartózkodott, ezalatt azonban a teknős újabb távolságot tenne meg, s bár előnye egyre rövidülne, soha nem fogyna el teljesen.

Zénón kortársa, Melisszosz a létező természetével kapcsolatban úgy fogalmaz, hogy ha valami létezik, akkor annak öröktől fogva kell léteznie, hogy minden mindig is volt, soha nem keletkezett semmi. „Ami volt, az mindig volt és mindig lesz. Ha ugyanis keletkezett volna, akkor keletkezése előtt szükségképpen semmi volt. Márpedig ha semmi volt, soha nem jöhet létre bármi is a semmiből.” Ebben a szövegben inkább a létezők sohasem változó összességéről van szó, semmint a különálló dolgokról.

Démokritosz

A szó kronológiai értelmében Démokritosz (kb. i. e. 460–380) nem volt preszókratikus. Azért sorolják mégis ide, mert tanítása nem viseli magán Szókratész hatásának nyomát. Hogy esetleg a fordítottjáról lett volna szó, arról nehéz bármi meg-alapozottat állítani. Platón, aki minden dialógusában Szókratészt beszélgeti, sehol nem nevezi meg Démokritoszt, miközben gyakran idéz tőle. A költői inspirációról vallott felfogásukban például igen sok a hasonlóság, az pedig végképp nem hagyható figyelmen kívül, hogy Parmenidész Egyként felfogott változatlan létezőjét mindketten változatlan létezők sokaságává alakítják. Platón *formáknak* vagy *ideáknak* nevezi a létezőket, Démokritosz, noha csak egy ízben, *atomokról* beszél. Ezek a változatlan, ám különböző formájú atomok egy üres térben mozognak, és ütközéseik által alkotják az egyes dolgokat.

Démokritoszt többnyire természetfilozófusnak és az atomista bölcsélet megalapítójának tartják, jóllehet terjedelmes művében, melyből csupán néhány száz töredék maradt fenn, a természetfilozófiának inkább alárendelt szerep jut, akárcsak később az epikureusoknál; inkább a kedély nyugalomát hivatott biztosítani, semmint a világegyetemet megmagyarázni. A szó szerint megőrzött szövegek tárgya túlnyomórészt olyasmi, amit ma „tudományfilozófiának” mondanánk, de jelentős részt tesznek ki az etikai elmélkedések is. Démokritosz az első görög erkölcsfilozófus, ebből a szempontból összevethető Szókratésszal.

i. e. 800

700

600

600

508: Kleiszthenész

reformjai, a demokrácia születése

460–380: Démokritosz

500 k.:

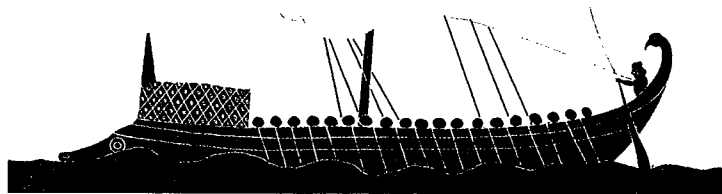
490–430: Eleai Zénón

Parmenidész működése

400

► Démokritosz

▼ A görög kultúra elterjedésében jelentős szerepet játszott a hajózás. Az expanziót főleg gazdasági szükségletek ösztökölték: Dél-Itália az új termőterületek miatt vonzotta a görögöket.



▲ A gyarmatosítás jelentősen kibővíti a görög befolyási övezetet, főként Dél-Itáliában.

Anaxagorasz

A kis-ázsiai Klazomenáról származó, Athénban tevékenykedő Anaxagorasz (kb. i. e. 500–kb. i. e. 428) igen sajátos értelemben számít preszokratikusnak. Platón *Phaidónjában* olvasható intellektuális önéletrajzában Szókratész azt állítja, hogy Anaxagorasz adta az indíttatást, hogy más irányba fordítsa gondolkodását. Mint Arisztophanész *A felhők* című vígjátéka is tanúsítja, eleinte Szókratész is hamisítatlan „preszokratikus” természetfilozófus volt. Éppen Anaxagorasz tanaiból kellett kiábrándulnia, hogy új filozófiai módszert keressen, amit aztán „második útnak” nevez. Anaxagorasz, fejti ki Szókratész, az „észben” (*nusz*) találja meg a rendezőelvet, ám ha arra kerül a sor, hogy konkrét jelenségeket világítson meg, mégis egy mechanisztikus magyarázó modellhez menekül. Arisztotelész kritikájának is ez a lényege: „Anaxagorasz is úgy szerepelteti az értelmet a világrend megalkotásában, mint valami mentőeszközt, *deus ex machina*-ként: ha fölveti a kérdést, hogy miért van így szükségképpen a világrend, akkor előráncigálja – máskéülben a dolgok keletkezésére nézve mindent inkább oknak tart, mint az értelmet.”

Egy Szimplikiosznál olvasható töredék szerint maga Anaxagorasz így szól a *nusz*ről: „Minden dolog részeleme benne van a többi dologban, az értelem azonban végtelen, önálló és semmilyen dologgal sem keveredik, hanem egyedül van, önmagában. Ha ugyanis nem volna önmagában,

„Aki lelki derűben akar élni, annak nem szabad sokfélével foglalkoznia, sem a magán-, sem a közéletben, s azt, amivel épp foglalkozik, nem szabad erején és természetes képességén felül vállalnia.” (*Sztobaiosz*)

Ez a fejtegetés is megvilágítja azt, hogy valójában semmiről sem tudunk semmit, hanem az egyesek véleménye csak: „odaözlönés” [-e a tárgyakról levált képeknek]. (*Sextus Empiricus*)

Az emberben, ebben a kis kozmoszban... (*Az újplatonikus David*)

Valójában semmit sem tudunk, mert a mélyben van az igazság elrejtve. (*Diogenész Laertiosz*)

Csak megszokás (konvenció) folytán van szín, édes és keserű, a valóságban azonban csak atomok és űr. (*Galenus*)

Amit a költő ír az istentől megszállottan, szent ihletettségben, az mind bizonyosan szép.

A Jó és az Igazság minden ember számára ugyanaz: a kellemes viszont mindenkinek más.

...inkább akar egy oksági magyarázatot találni, mint a perzsa királyság birtokába jutni. (*Euszebiosz*)

Ne igyekezz mindent megtudni, mert akkor nem tanulsz semmit.

A lelki derű a gyönyörben való mértéktartás és a harmonikus élet folytán lesz az ember osztályrésze: a hiány és a túlság azonban visszajára szokott fordulni, és nagy hullámmázt idéz elő a lélekben. Márpedig a nagy ellentétek között hanyódó lelkek egyensúlyban sincsenek, s nem is derültek. Azok a lelkek pedig, amelyek mozgása nagy térközöket ível át, nem kiegyensúlyozottak, és derült kedélyállapotban sincsenek. Tehát a lehetséges felé kell figyelmünket fordítani, s a meglevővel kell megelégednünk, keveset törődve azokkal az irigylt és megcsodált dolgokkal, és gondolatban nem foglalkozva szüntelen velük. (*Sztobaiosz*)

„Nincs jobb intelem a gyermekeknek, mint ha az apa fegyelmezi magát.

Az emberek, akik a halál elől menekülnek, utána szaladnak. A nagyobb vágyak nagyobb igényeket is ébresztenek.

A szegénység és a gazdagság más szóval »igény« és »kielégültség«: tehát akinek igényei vannak, az nem gazdag, aki pedig nincsenek igényei, az nem szegény.

Az ünnep nélküli élet olyan, mint egy hosszú út fogadó nélkül”

Démokritosz töredékeiből. (Ford. Kövendi Dénes – zárójelben a töredéket megőrző szöveg szerzője szerepel.)

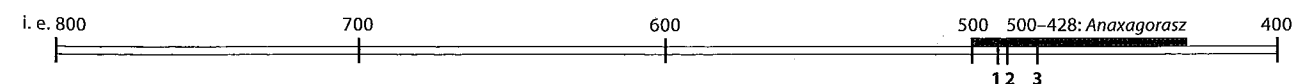
hanem mással keverednék – ha valamivel is keverednék –, benne lenne minden dologban. Hisz, amint az előbbieken már kifejtettem, mindennek a részeleme benne van már mindenben. Ha nem volna egyedül, önmagában, gátolnák őt az összekeveredett dolgok, s így egyetlen dolgon sem tudna uralkodni. [Az értelem] a legfinomabb és a legtisztább az összes dolgok közül, mindenről pontos tudomása van, és leginkább duzzad az erőtlől. Az értelem kormányoz mindent, aminek lelke van, akár nagy, akár kicsi. Az értelem uralkodik minden dolog felett, rendet tesz az egész ősmasszában, amely öröktől fogva létezett.”

Talán vitatható, hogy egy ilyen szöveget természettudományosnak tekinthetünk-e. Mindenesetre Anaxagorasz is megfogalmaz egy metafizikai állítást, nevezetesen, hogy a lét hogyanja és miértje is értelmes filozófiai gondolkodás tárgya lehet. Ezzel úgyszólván meghirdeti a gondolkodás autonómiáját, a bölcsre pedig azt a feladatot rója, hogy összefüggésében vizsgálja mind azt, ami van. Nemhiába mesélték Anaxagoraszról, hogy fiai halálhírére ezzel a gondolattal vizsgáztalódott: „Tudtam, hogy halandónak nem-zem őket.”

A tudás erősebb, mint a tények: amiről már előre tudunk, ha egyszer ténylegesen bekövetkezik, nem roppanthat össze minket. Anaxagorasz-

ban azt a bölcselőt tisztelhetjük, aki lerakta a vizsgáztalás technikájának alapjait, megmutatva annak a művészetét, hogy gondolatokkal „vértesszük fel magunkat a bánattal szemben” (*tekhné alupiasz*). Tragédiaíró kortársának, a nagy Euripidésznek kétségkívül Anaxagorasz és sorsa lebeghetett a szeme előtt, amikor a következő szavakat mondatta egyik szereplőjével: „Amint azt egy bölcs embertől tanultam, mindig nyomorúságot képzeltem magam elé; száműzetést mértem ki magamra, váratlan haláleseteket, és amilyen szerencsétlenség csak érhet minket utunk során, így gondoskodván arról, hogy amikor el kell szenvednem, amit gondolatban már megéltem, ne sújtson jobban azzal, hogy váratlanul tör rám.” Amit Euripidész itt retorikailag kifejtett, tudni illik hogy gondolkodással felül lehet kerekedni a léten és a történéseken, azt a későbbi irodalmi vizsgáztalásokban is viszonlójuk.

Anaxagorasz istentagadás vádjával száműzték Athénból, mert azt hirdette, hogy a Nap csak izzó kődarab, nem pedig istenség, ahogy a nép tartotta. Ebből kiviláglik, hogy athéni kortársai csakugyan természettudóst láttak benne, olyan embert, aki azt is megengedi magának, ami pedig csak az ég és az alvilág isteneit illetné meg, amikor kikutatja, mint Szókratész mondta, hogy mi van az égből és a föld belsejében.



1. 492: Első perzsa támadás Athén ellen; 2. 490: Marathóni csata; 3. 480: Szalamiszi tengeri csata Athén és a perzsák közt

A szofisták

A „szofisták” elnevezés a „preszokratikusokhoz” hasonlóan gyűjtőfogalom, s éppúgy, mint ennek, megvannak a fogyatékségei is. Azt sugallja, hogy rokon szellemek csoportjáról vagy iskolájáról van szó, holott a szofisták éppen hogy függetlenségüket hangsúlyozták, és igen eltérő nézeteket vallottak. Ami összekötötte őket, arra csak homályos kifejezés a „korszellem”; valamelyest világosabb, ha arról a politikai és szellemi életéről beszélünk, amely Athént jellemezte i. e. 450 körül. A város Periklész vezetése alatt virágkorát élte, és a görög kultúra középpontjává vált. Ebben a környezetben fejtették ki hatásukat a szofisták, és találtak – nem mindig kedvező – visszhangra.

A szofisták elnevezés először az i. e. 5. században jelenik meg önálló gyűjtőfogalomként, és kezdetől fogva volt bizonyos negatív felhangja. A preszokratikusok esetében ez még nem volt

► Démoszthenészről (i. e. 384–322) számos gyűjtő hangú beszéd (filippika) maradt ránk, amelyekben az athéni szónok és államférfi Fülöp makedón király politikáját támadja.



ennyire hangsúlyos; a szofista megnevezés ugyanis eredetileg tudósokra és a művészetek művelőire vonatkozott. Ezt a lekicsinylő attitűdöt a szofista elnevezés kívülről, a rivális filozófiai irányzatoktól kapta.

Ezt a folyamatot Szókratész gerjesztette. A szofisták rossz híre az ő befolyásával függ össze, amit Platón nagy hatású műve csak tovább fokozott. Főleg filozófiai opportunizmusuk miatt kárhoztatták a szofistákat, azt hányták a szemükre, hogy minden gátlás nélkül képesek egy álláspontot és az ellenkezőjét is védelmezni, továbbá hogy tanítómesterként kívánnak fellépni, amire Szókratész sosem tartott igényt; de az sem tette őket rokonszenvesebbé, hogy pénzt kértek a tanításért. A szofistában Platón több meghatározást is ad a szofistáról az említett ismérvek szerint: a szofista vadász, aki gazdag és előkelő ifjakra les; kereskedő, aki tudást árul, és áruját is maga állítja elő. De hiába szórtak rájuk átkokat, időről időre fel

támadt a szofisták iránti érdeklődés, műveik felértékelődtek. Láthatólag van bennük valami lenyűgöző: páratlan elméletük, elkötelezettségük, a pozitív tulajdonságok taníthatóságába és a haladás lehetőségébe vetett hitük. Ha mostanában kedvezőbb színben látjuk őket, az bizonyára azzal is összefügg, hogy a jelen igyekszik saját tapasztalata felől aktualizálni a múltat. Lehetséges, hogy a retorikát és az érvelést övező érdeklődés vezetett a retorikát és filozófiát egyesítő szofisztika újraértékeléséhez.

A szofisták nemcsak az irodalmi és retorikai forma iránt tanúsítottak kitüntetett érdeklődést, hanem a társadalmi-politikai nevelésnek is nagy jelentőséget tulajdonítottak. Ezzel kétségkívül koruk demokratikus társadalmában támadt igényeket elégítették ki. Ahol számít az érvelés meggyőző ereje, ott kifizetendő, ha az ember minden éleselméjűségét latba veti.

Retorika és nevelés

A retorikát azonban nem formálták át forradalmi módon. Xenophanész és Hérakleitosz is retorikus volt, jóval a szofisták előtt; Platón sem kivétel, ahogy a későbbi stoikus, Seneca sem. A retorika nem más, mint a formaadásra és a meggyőzésre fordított figyelem, s egy olyan társadalomban, ahol sokan és sokat pereskednek saját ügyüket védelmezve, és ahol a demokrácia az ékesszólásnak, illetve annak a képességnek a jóvoltából működik, hogy valaki képes megnyerni egy nagyobb embercsoportot saját álláspontjának, ott a retorikát nem nélkülözhetik, sőt inkább szenvedélyesen gyakorolják. Egy dologban azonban újat hoz a szofisták kora: a retorika a filozófia vetélytársává lép elő az ifjak nevelésében, az eszközökből eszmény lesz. Ez arra is magyarázatul szolgál, miért viseltetett Platón oly nagy ellenérzéssel a retorika iránt. Kortársa, Iszokratész a retorikát tekintette az egyetlen igaz filozófiának, ezért aztán vetélytársa lett Platón iskolájának, sőt a maga korában nagyobb is volt a befolyása.

Ami a nevelést illeti: habár a vélemények (*doxa*) és a konvenció viszonylagossá tétele egyfajta szkepticizmus terjedését segíti elő, új lehetőségeket is kínál. Azáltal, hogy körülhatárol egy területet, és azt elhódítja a változatlan és közböbs természettől, saját történetük tárgyává teszi az embereket. Ebben a szellemben értelmezendő a szofista Prótagorasz (kb. i. e. 480–kb. i. e. 420) mondása is, akit Platón a *Theaitétosz*-ban idéz: „Minden dolognak mértéke az ember, a létezőknek is, amint vannak, a nem létezőknek is, amint nincsenek.”

Platón oly módon vonja kétségbe ezt az állítást, hogy „az ember”-t individuumként fogja fel, a kijelentésnek pedig szubjektívizmust, relativizmust tulajdonít: mintha az emberi szubjek-

tum határozná meg, hogy mi igaz; mintha minden igazság viszonylagos volna. De ez csak az egyik lehetséges értelmezés. „Az ember” vonatkozhat minden egyes különálló individuumra, de valamennyi emberre együttesen vagy az emberekre általában is. Az utóbbi lehetőség a kézenfekvőbb. Az „ami van” pedig nemcsak a *phüszisz*t, a természetet mint változatlanak mondott adottságot jelölheti, hanem a konvenció *szférá*-ját is. Képtelen feltételezés volna, hogy Prótagorasz szerint az egyének határoznák meg a természetet, vagy közös elhatározásból vinnének véghez ilyesmit. Sokkal valószínűbb, hogy állításával azt akarta mondani: az ember képes saját történetének alakítására.

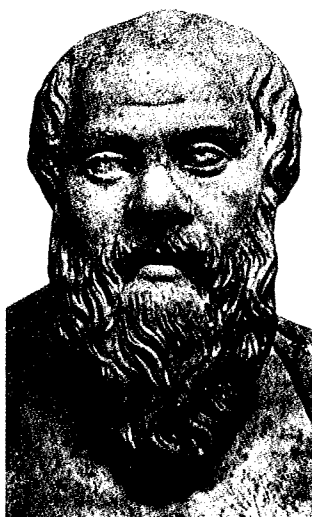
Platón kritikája részben azt veszi célba, hogy a szofisták olyan látszatot teremtenek, amely szerint tanításuknak semmiféle valóság nem felel meg. A látszat, akárcsak a vélemény, olyasmí, amit az ember tetszés szerint létrehozhat: produktum, nem adottság. A látszat pedig csal, hiszen ez is a célja. Mivel látszatképződmény, ismételtető is, és ha úgy tetszik, a valóság, átmenetileg vagy akár örökre, pótolható vele. Platón „eszmetana” (*ideatana*) nem más, mint a filozófus kísérlete a valóság megmentésére. A valóság itt maga a modell. A képződmény pedig csak akkor valódi, ha a modell után készült, és ahhoz kapcsolódik, s ezzel megszűnik tetszőleges jellege.

„Konvenció” és „természet”, „vélemény” és „igazság” szembeállítását részletesen tárgyalja a Szókratészsal egy időben élt szofista szónok, Antiphón. Egy fennmaradt töredékéből idézzük: „Az igazságosság az, ha a polgár nem hágja át a törvényeit a városállamnak, amelyben él. A legnagyobb haszna az embernek az igazságosság alkalmazásából származik, ha tanúk előtt cselekedve tiszteletben tartja a törvényeket. Ám ha egyedül vagyunk, és nincsenek tanúk, akkor a természet törvényei szerint szoktunk eljárni. A törvény parancsait ugyanis meghozták, a természet parancsai ellenben szükségszerűek. A törvény parancsai továbbá a közmegegyezésen alapulnak, nem pedig természettől fogva léteznek. A természet parancsai ellenben természettől fogva léteznek, nem pedig közmegegyezésen alapulnak.



Aki úgy hágja át a törvényt, hogy tette rejtve marad azok előtt, akiknek közös megegyezésén alapul a törvény, az elkerüli a szégyent és a büntetést. Ha tette nem marad rejtve, nem kerüli el ezeket. Ha ellenben valaki a természetnek akar erőszakot tenni, annak nem lesz kisebb a vétke akkor sem, ha minden ember előtt rejtve marad is, és nem lesz nagyobb azáltal, ha valamenynyien látják. Mert nem a vélelem szerint, hanem valóságosan árt önmagának, aki így tesz.”

▲ A Parnasszuson időző múzsák, Euterpé, Klío, Thália és Kalliópé Apollón társaságában.



Szókratész

Szókratész (i. e. 469–399) nem írt könyveket, hanem beszélgetés útján gyakorolta a filozófiát, többnyire az utcán. Módszerét és elképzeléseit mások írásaiból ismerjük, akik közül Platón a legjelentősebb szerző.

Sok minden arra enged következtetni, hogy Szókratész lenyűgöző hatással volt beszélgetőtársaira. Itt vannak például a részeg Alkibiadész szavai Platón *A lakoma* című dialógusából; a városa

életében később még fontos katonai-politikai szerepet játszó athéni a szatír Marsziaszhoz hasonlítja őt, lévén külsőre éppolyan csúf, de annál elbűvölőbb, mihelyt szólásra nyitja a száját: „Én, ha nem félnék, férfiak, hogy teljesen részegnek gondoltok, eskü alatt vallanám meg nektek, mit éltem át és élek át még ma is az ő beszéde közben. Ha őt hallgatom, szívem szilajabbul ver, mint a megszállott Kübelé-papoké, könnyeim omlanak, míg beszélsz, s látom, hogy sokan mások is ugyanígy vannak vele.”

Szókratész az első görög filozófus, aki Athénban született. Apja, Szóphroniszkosz szobrász, kőfaragó volt, anyja, Phainaraté, bábaasszony. Ritkán hagyta el városát, eltekintve a hadjáratoktól, melyek során kitűnt hősiességével. Már túl volt élete delelőjén, amikor megnősült. Xanthippét vette feleségül. Három fia volt.

Szóba elegyedve az emberekkel, tükröt tartott beszélgetőtársai elé. Nem is annyira az elméleti tudás volt számára fontos, mint inkább az önismeret. Platón *Phaidrosz*-ban is azt mondja, „még arra sem vagyok képes, hogy – a delphoi felirat értelmében – »megismerjem önmagam« , s nevetségesnek tartom, hogy amíg ebben tudatlan vagyok, tőlem idegen dolgokat vizsgáljak”. Fáradhatatlanul ostromozza az önámítást és a látszattudást.

Szókratésznek mindezt drága árat kellett fizetnie. 399-ben perbe fogták, mondván, nem tiszteli a város isteneit, és megrontotta az ifjúságot. Talán politikai indítékok is közrejátszottak a perben és a halálos ítéletben, de a háttérben mégiscsak az állt, hogy az eltespedt athéniak fenyegetést láttak benne. Habár – többé-kevésbé hivatalosan is – lehetővé tették számára, hogy megszökjön kivégzése elől, ő belenyugodott az ítéletbe, és jó barátai körében kiitta a bűrökpoharat. Utolsó szavaiból, melyeket Platón is feljegyzett, olyan embert ismerhetünk meg, aki nem félt szembenézni a halállal.

Az eddigiekben többször is említettük már Szókratészt, mint a preszókratikusok névadóját, mint a szofisták ellenfelét, és mint azt a bölcselőt, akitől Platón a legtöbb inspirációt merített, és aki dialógusainak is állandó főszereplője. Az antik filozófiára gyakorolt befolyásáról szólva némi túlzással forradalmat szoktak emlegetni, amely a filozófia egészére és minden filozófusra hatással volt. Valószínűleg közelebb járunk a történeti valósághoz, ha forradalmi hatásának az addig érvényes filozófiai gondolkodást tekintjük.

Irányváltás

Ennek az életrajzi eseménynek az a filozófia adja a hátterét, melyet Szókratész élettörténetében mindenekelőtt az Anaxagorasz által képviselt hagyomány hívott életre és táplált. Szókratész a filozófiát még elődeinél is inkább a gondolkodás igényeire való reflektálásként gyakorolta. A bölcséleti problémák Szókratész-féle megközelítésében a gondolkodás csak igen szerény igényekkel léphet fel a valóság megismerése terén; Szókratész már-már a levezethetetlen parmenidészi Egy álláspontjához tér vissza. Platón *Phaidón*-jában pedig minden olyan magyarázatot elvetni látszik, amire a kauzalitás árnyéka vetül, ezáltal ugyanis a létezőt rendre valami másra vezetjük vissza, mint ami ő maga, s ami marad.

„Tehát akkor [...] már nem értem és fel sem tudom fogni a többi okot, azokat a bölcsesket; hanem ha valaki azt mondja nekem, hogy valamiért szép valami, például mert viruló a színe vagy az alakja, vagy más effélét, én mindezeket elküldöm a jódoigukba, mert csak összezavarodom minden mástól, és egyszerűen és keresetlenül, és talán együgyűen csupán ehhez az egyhez ragaszkodom, hogy semmi más nem teszi azt a valamit széppé, mint annak a szépnak akár a jelenléte, akár a vele való közösség, akárhogy került is hozzá; mert ezt már nem boncolgatom, elég, hogy a széptől lett minden szép. Mert azt látom a legbiztonságosabbnak, ha ezt válaszolom magamnak is, másnak is, és ha ehhez tartom magam, úgy vélem, soha nem bukom el...”

Lehetséges, hogy Platón itt saját nézeteit adja Szókratész szájába. Amit ugyanis Szókratész itt kifejt, az az ideatan egyszerűbb változata, és nem tisztázott, hogy ez mennyiben utal vissza Szókratészra, illetve a mesternek arra az igényére, hogy eszmecsere útján jusson el a vita tárgyának – pl. a jámborságnak, a bátorságnak vagy az igazságosságnak – a definíciójához.

„Mármost tudjátok, milyen ember volt Khairéphón, milyen szenvedélyes ember, bármihez fogott is. Így azután egyszer még Delphoiba is elment, és odáig merészkedett, hogy a következőt kérdezte a jósdától – és mondom, ne zúgolódjatok, férfiak –: azt kérdezte ugyanis, van-e bölcsőbb ember nálamnál. Nos tehát a Püthia jelentette ki, hogy senki nincs, aki bölcsőbb volna. És mindezt tanúsíthatja Khairéphón jelen lévő testvére, mert ő maga immár halott.

Nézzétek csak, miért is mesélem el mindezt: ugyanis meg akarom magyarázni nektek, honnan edert ellenem a rágalom. Mert miután e szavakat meghallottam, mélyen elgondolkodtam, valahogy így: »Mit is mond az isten, miféle rejtett értelme van a szavának? Hisz legjobb tudomásom szerint én bizony sem nagyon, sem kicsit bölcs nem vagyok. – Akkor hát mit akar mondani, amikor kijelenti, hogy én vagyok a legbölcsőbb? Mert, gondolom, csak nem hazudik. Hisz ezt neki az isteni törvény meg nem engedi.« Azután jó ideig kétségek közt hánykódtam, hogy mit is akar mondani, míg végül nagy nehezen ilyesféle kiutat találtam, hogy a dolgot megvizsgáljam. Elmentem azok egyikéhez, akik bölcs hírében állnak, hogy ha valahol, hát nála megcáfoljam a kijelentést, és bebizonyítsam a jóslatnak: »Lám, itt ez az ember, aki bölcsőbb nálam, te pedig azt mondtad, én vagyok a legbölcsőbb.« Nos, miután jól megvizsgáltam ezt az embert, és elbeszélgettem vele – a nevét nem is szükséges említenem, athéni férfiak, legyen elég, hogy egy államférfi

volt, akinél vizsgálódva valahogy így jártam –, úgy láttam, bölcsnek vélik ugyan sokan mások is, leginkább pedig saját maga, de valójában nem az. Ezután megpróbáltam bebizonyítani neki, hogy ugyan bölcsnek hiszi magát, de nem az. Így aztán meggyűlölt ő maga is és sokan mások is a jelenlévők közül. Miután eltávoztam, úgy okoskodtam magamban, hogy ennél az embernél legalábbis bölcsőbb vagyok; mert ugyan alighanem egyikünk sem tud semmi szépet és jót, csakhogy ez azt hiszi, tud valamit, miközben nem, én viszont, aminthogy éppenséggel nem tudok, nem is hiszem azt, hogy tudok. Úgy tűnik tehát, valami apróság tekintetében mégiscsak bölcsőbb vagyok nála, és pedig épp ebben, hogy amit nem tudok, arról nem is hiszem, hogy tudom. Ezután másvalakihez mentem el, azok közül, akiket az előzőnél is bölcsőbbnek tartottak, és pontosan ugyanezekre jutottam. Így azután ő is és még sokan mások is gyűlölni kezdtek.

Nos, ezt követően már sorban mentem tovább mindegyikhez, és habár éreztem, fájlaltam és tartottam is tőle, hogy gyűlölnék, mégis úgy gondoltam, kötelességem az isten ügyét a legfontosabbnak tartani: mennem kell hát, és folytatnom kell a jóslat értelmének vizsgálatát mindenkinél, akiről úgy hírlik, tud valamit.”

Platón: *Szókratész védőbeszéde*.
(Ford. Mogyoródi Emese)

A tudás mint nem-tudás

Szókratész nem gondolta úgy, hogy fellépésével ismeretekre tanítana másokat, ahogy azt mondjuk a szofisták tették, hiszen a tudás már eleve sajátjuk azoknak, akikkel kicseréli a gondolatait. Módszere maieutikus: ő maga nem hoz létre semmit, csak világra segít egy gondolatot, miként bábaasszony anyja az újszülötteket. Amit az emberek tudnak, azt saját maguktól tudják – ehhez csatlakozik Platón, amikor a tudásról mint visszaemlékezésről beszél –, és amit csakugyan tudnak, az megingathatatlan. A tudás erény, vagy más szavakkal: az igazi szellemi minőség arról ismerszik meg, hogy erkölcsi minőséget is magában foglal. Szókratész azonban nagyon magas követelményeket támaszt ezzel a tudással szemben, és a tudás meg az erény csak akkor azonosítható egymással, ha ezek a követelmények teljesülnek.

A *Szókratész védőbeszédében* Platón Szókratészre hosszasan boncolgatja a *szophosz* szó különböző jelentéseit. Miután egy delphoi jóslat egyszer azt mondta róla, hogy ő a legbölcsőbb az emberek közül, Szókratész utána akart járni, milyen értelemben használta a jós a kifejezést. Elmeséli, hogyan kereste fel sorra azokat az embereket, akik valamely tekintetben bölcs hírében álltak, és hogyan derült ki róluk, mennyire elbi-



zakodottak. Bölcsnek hitték magukat, miközben vajmi kevéssé tudtak számot adni belátásaik alapjairól. Szókratész végül arra a következtetésre jut, hogy az ő egyedülálló bölcsessége nem jelent mást, mint hogy másokkal ellentétben képes belátni: valójában nem bölcs. A nem-tudásnak ezt a tudását, amit tehát csakugyan magának mondhat, Szókratész „emberi bölcsességnek” nevezi. A bölcsességet, a szó jelentését és meghatározásait illető reflexió lép annak a látszattudásnak a helyébe, melyet a szofistákat és más, magukat nagyra tartó kortársait illetően pellengérre állított.

▲ A *Phaidón*-ban Platón megindítóan számol be tanítómestere, Szókratész haláláról: „Ez volt a vége [...] a férfúnak, aki, elmondhatjuk, minden ember közül, akikkel valaha is találkoztunk, a legderekabb volt, és egyáltalán, a legokosabb és a legigazságosabb.”

A Platón írásából kibontakozó szókratészi önértelmezésben fontos szerep jut az iróniának. Ha valami, hát ez ugyancsak bosszantotta kortársait: mint a *Védőbeszéd* beszámol róla, szemére vetették, hogy minden olyan területen, ahol csak rávilágít mások tudatlanságára vagy öntudatlanságára, ő maga a hozzáértő szerepében tetszeleg. Miben állt tehát Szókratész iróniája? Vajon „színelte tudatlanság” volt ez, az ismert definíciónak megfelelően, vagy Szókratész csakugyan tudatlan volt, de azt a látszatot keltette másokban, hogy a tudás birtokában van?

A kívülálló értelmezése és Szókratész önértelmezése mellett figyelemre méltó ebben az összefüggésben Arisztotelész egyik szövege, melyben a filozófus Szókratész definíciókeresésével és annak Platónra gyakorolt hatásával foglalkozik. Arisztotelész szerint, eltekintve a püthagoreusok korábbi próbálkozásától, Szókratész volt az első, aki ilyesmire törekedett. Hangsúlyozza, hogy nincs definíció, körülhatárolás vagy, görög szóval, *horosz*, melyhez ne volna szükség valamilyen meghatározott lényegre vagy maradandó szubsztanciára – különben csak „rohan az ember valami olyan után, ami repül”. Csakhogy ami érzékeinkkel felfogható, szüntelenül változik, nem nyújt biztos fogódzót. Ezért egy másik terület, az érzéki nem felfogható felé kell fordulnunk. Arisztotelész szövege egyúttal rövid és velős bevezetést ad Platón filozófiájába:

„Az eddig tárgyalt filozófiák után következett Platón vizsgálódása, amely sokban követi ezeket, sokban pedig az itáliaiak filozófiájával szemben egészen eredeti jellemvonásokat mutat. Mivel ugyanis Platón fiatalkorában legelőször Kratülosszal és Hérakleitosz nézeteivel ismerkedett meg, hogy ti. minden érzéki valóság állandó változásban van, és hogy róluk tudomány nincsen, később is hű maradt ezekhez a nézetekhez. De mert Szókratész az erkölcsi kérdésekkel foglalkozott, nem pedig a természet egyetemével, s ezekben a kérdésekben az általánost kereste, s első volt, aki figyelmét a meghatározásokra irányította, ezért Platón magáévá tette ezt a felfogást, és ennek értelmében azt vallotta, hogy a meghatározások nem az érzéki dolgokra, hanem valami másokra vonatkoznak. Lehetetlen ugyanis, hogy az egyetemes meghatározás valami érzékelhető dolgokra vonatkozzék, hiszen ezek állandóan változnak. Ő tehát azokat a létezőket, [amelyek a fogalmi meghatározások tárgyai,] ideáknak nevezte, s azt tanította, hogy az érzéki dolgok ezeken kívül vannak, és ezek alapján nevezzük el őket. Mert az ideákkal egyjelentésű dolgok sokasága az ideákban való »részesülés« alapján van.”

► Éneklecke ábrázolása egy görög ivótálon. Platón azt mondja Szókratészsal, hogy az istenek két művészettel ajándékozták meg az embert, hogy bátorságra és bölcsességre tanítsák: a gimnasztikával és a zenével.



Platón

Aligha akad Platón (i. e. 427–347) életében fontosabb esemény, mint Szókratészsal való találkozása, melynek hatására a filozófiát választotta élethivatásul. Előtte Platón sportolóként és ígéretes költői tehetségként tűnt ki, arisztokrataként pedig politikai célokra tört. A legenda szerint minden költői művét elégette, miután kapcsolatba került Szókratészsal: „[...] amikor egy verseny alkalmával már-már elnyerte a díjat tragédiájával, Szókratészra hallgatott, és a következő szavakkal tűzre vetette verseit: »Tűz istene, lépj elem, most terád van szüksége Platónnak«. Ettől fogva – húszéves volt ekkor – Szókratész hűséges hallgatója lett.

Valószínű persze, hogy Platón már korábban megismerkedett más filozófusok tanításával, többek között a Hérakleitosz-tanítvány Kratüloszéval (kb. i. e. 5. század). Az itt idézett anekdota azonban azt hangsúlyozza, hogy Szókratész óriási hatással volt a fiatal Platónra. Ez az életrajzi tény műveinek megértése szempontjából igencsak lényeges. Amikor elhagyja magától a költészetet, merőben más médium felé fordul. Platón elfordulása a költészettől – ami újra meg újra hangsúlyt kap a műveiben – nem tekinthető egy már korábban kidolgozott filozófiai álláspont logikus következményének, inkább megelőzi azt. Platón már azelőtt filozófus, a bölcsesség keresője volt, hogy szavakba öntötte volna filozófiáját.

Igy hát életműve a filozófia dicséretének is tekinthető; kísérlenek a filozófia társadalmi befolyásának erősítésére. Hogy célját megvalósítsa, Platón két ízben is Szürakuszaiba utazott, 367-ben és 361-ben, hogy ott barátja, Dión révén megnyerje eszméinek a város türannoszát, II. Dionüszioszt. Vállalkozása nem járt sikerrel. Amikor a pártviszályok és intrikák közepette saját élete is veszélybe került, kénytelen volt hazatérni Athénba.

Ott haláláig vezette a 387-ben általa alapított Akadémiát, a középkorban kialakuló egyetemek antik előfutárát. Mint iskola, az Akadémia több mint kilencszáz éven keresztül fennmaradt, hosszabb ideig, mint bármely más hasonló intézmény. 529-ben záratta be Justinianus császár, aki az ott továbbörökített klasszikus hagyományban fenyegetést látott az általa követett kereszténységre nézve.



Ahogy Arisztotelész jellemzi a platóni bölcséletet, az nem hagy kétséget afelől, hogy az ókor két nagy filozófusát nem mester és tanítvány viszonya fűzte egymáshoz. Arisztotelész bizonyos értelemben egy Hérakleitosz- és Parmenidész-tanítvány szintjére igyekszik leszállítani Platont, ráadásul Szókratész szolgálai követőjeként mutatja be őt.

Ahhoz, hogy megértsük Arisztotelész Platónra és különösen annak ideatanára vonatkozó, éppen-séggel nem mindig barátságos értelmezését, meg kell vizsgálnunk, mit mond Arisztotelész a definíciók kereséséről. Csak olyasmire vonatkozóan lehet definíciót megfogalmazni, ami szilárd, és az is marad. Mármint mit jelent ez a doxa vagy vélemény és az igaz tudás közötti különbségre nézve, ha az előbbi a tudatlanok csalatkozó, ingtag és önkényes tudására vonatkozik, az utóbbi pedig az igaz tudásra, melyre a filozófusok törekednek, s amelyet némelyek magukénak is mondanak? Platón számára a doxa, vagyis a halandók önkényes vélekedése gondolkodási módszer, illetve a tudás olyan szintje, amely elmarad az *aletheiától*, az igaz valóság elgondolásától, hacsak az utóbbi ismerete, mint Parmenidészénél is, nem korlátozódik annak a ténynek a tudatára, hogy *van*, és nem tekint el a kauzális magyarázatoktól.

Az érzéki és a nem-érzéki, a levés és a lét szembeállításából kiindulva Platón más-más területet tart fenn a doxának és az igaz tudásnak. Az előbbinek a levést, az utóbbinak pedig, melynek ettől fogva *episztemé* az elnevezése, és végső fokon nem-érzéki, a létet. Ami megismerhető, az a létező a maga változatlanóságában; az, ami nem a szó teljes értelmében „van” – például mert alá van vetve a változásnak –, az nem megismerhető; arról csak véleményt alkothatunk (*doxasztosz*). A tudás síkját tehát a változatlan létező szintjéhez kapcsolja. Ezzel Platón új lépést tesz: a valóságosság mértékét átválta a létezők hierarchiájára, melyben például az anyagtalan „magasabb” értékkel bír, mint az anyagi. Ez a hierarchia fontos szerepet játszik majd a későbbi platonistáknál.

A filozófia dicsérete

A szókratikusok körében, Szókratész azon csodálói között, akik a filozófus halála után védőbeszédek, és mesterük beszélgetéseinek emlékeztétét ébren tartó dialógusokat írtak, Platónnak különleges hely jut. Ő az első számú szókratikus, filozófiai értelemben fia, irodalmi értelemben viszont atyja mesterének. Ha meg akarunk tudni valamit a filozófus Szókratészról, Platón szövegeire, a bölcsélet történetének leggazdagabban kommentált életművére vagyunk utalva.

A majdani platonizmussal ellentétben, Platón korábbi művei aligha mondhatók rendszeresnek. A dialógusok olyasfajta intellektuális elevenség-ről tanúskodnak, ami nem engedi meg, hogy filozófiájuk dogmává merevedjen. Állandóság inkább a témákban van: a lélek halhatatlansága, az



ideák és a tudás mint visszaemlékezés gyakran visszatérő tárgyai a beszélgetéseknek. Mindazonáltal *Hetedik levelében* Platón kijelenti: soha nem írta le, pontosan, mire is irányul filozófusi működése. És ha hitelt adhatunk a hagyománynak, az írásos rögzítéstől való idegenkedés Platón „íratlan tanításában”, egy mindig szem előtt tartott, expliciten azonban soha meg nem fogalmazott programban is megnyilvánult.

▲ Az *athéni iskola* című freskóján Raffaello Platont és Arisztotelészt állította középpontba.

A vertikális szimbolikája

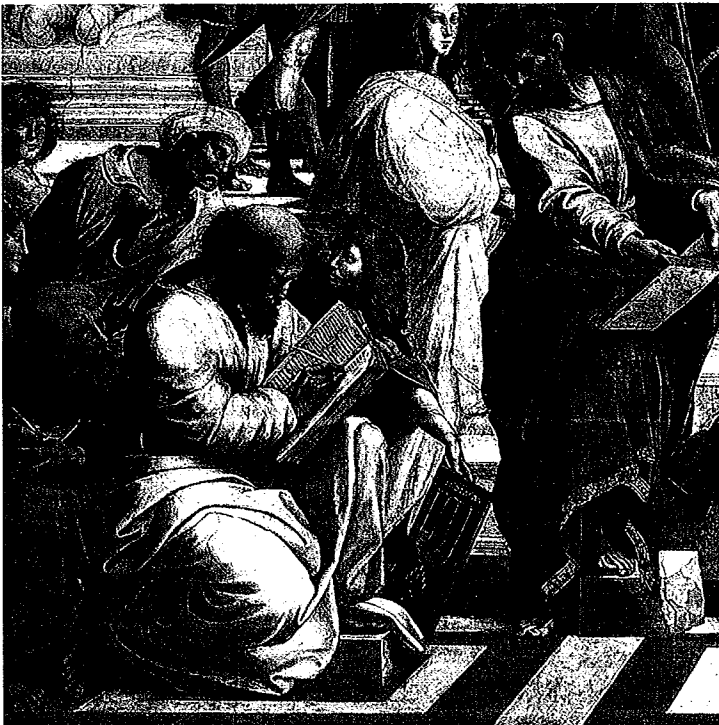
Raffaello egyik freskóján, *Az athéni iskolán* filozófussereglet látható, amint egy templomban disputálnak. Középpont az idős Platón és a fiatal Arisztotelész, szemlátomást vitába bonyolódva. Platón egyik kezében *Timaiosza*, másik kezével felfelé mutat. Mellette Arisztotelész, baljában ő is egy művét tartja, az *Etikát*, jobb kezét előre nyújtja, és mintha lefelé mutatna. A kép szemléletesen jeleníti meg a két filozófus, mester és tanítvány ellentétét. Platón *amott* gondolja el a valóságot, magasabb szférákban, Arisztotelész ellenben *itt*, magukban a dolgokban. Raffaello úgy ábrázolja Arisztotelészt, mint Szókratészt Cicero: ő az, aki az égből lehozta a földre a filozófiát. Nem véletlen, hogy míg Platón kozmológiai munkát tart a kezében, Arisztotelésznél egy etikai értekezést látunk.

Miben gyökerezik ez a szembeállítás? 1510 körül, amikor a festmény készült, Raffaellóra első-



sorban a neoplatonikus Ficino Platón-elképzelése lehetett hatással, amely már-már égi magasságokba emelte a görög filozófust; de a középkori univerzálé-vita is visszhangot kap munkájában. Ez a vita nagy vonalakban arról folyt, hogy a dolgok lényege – amint azt az egyik tábor állította, önálló létet tulajdonítva az *egyetemesnek* – valamiféle felsőbb világban, például az isteni gondolatban keresendő-e, vagy pedig – ahogy az ellentétes elképzelés Arisztotelészre hivatkozó hívei állították – magukban a dolgokban.

De vajon mit jelent Platón számára a „fent”? Valódi lakhelyünket, melytől messze kerülve örökös honvágy gyötri az embert? Ne felejtsük el,



▲ Részlet Raffaello freskójából: a bal oldali író alak Püthagorasz; válla felett Empedoklész és Averroës lesik, mit ír. Jobbra Parmenidész, amint művére mutat.

hogy éppen Platón mesél el nem kis élvezettel egy régi anekdotát az első görög bölcslőről, Thalészről, aki a csillagos ég tanulmányozása közben egy gödörbe esett, és akit emiatt kikacagott egy szolgálólány. A történet kapcsán Platón filozófia és józan ész viszonyát, filozófus és tömeg ellentétét, a filozófusok közmondásos világidegenségeinek kérdését boncolgatja a *Theaitétoszban* – olyan összefüggéseket tehát, amelyek rendre megjelennek a filozófia mibenlétét és a társadalomban elfoglalt helyét érintő eszmefuttatásaiban.

Az *államban*, annak is az állami tisztségekkel felkészítendő filozófusok neveléséről szóló részében ugyancsak szóba kerül ez a kérdés. Platón itt is hasonlattal él: a hajó kormányosáról azt gondolná az avatatlan kívülálló, hogy elmélázott, gondolatban másutt jár, hiszen a csillagokra függeszti a tekintetét. Holott éppen abban áll a szakértelme, hogy az égre pillantva képes meghatározni az itt és most követendő irányt.

Tájékozódási pontja másutt van, messze és magasan, de munkájának eredménye itt és nem másutt jelentkezik.

Külön ki kell emelnünk e hasonlat két elemét, mert igen fontosak. Az *állam* hatodik és hetedik könyvében felbukkanó nap-, vonal- és barlang-hasonlat megértéséhez. Először is: a fölfelé irányuló pillantás a bölcséleti precizitás jele, nem pedig a figyelmetlenségé. Platón munkáit áthatja a vertikális szimbolika; a magas-alacsony ellentét pár az ismeret minőségét fejezi ki, és azt, hogy e tudás mennyiben felel meg a valóságnak. Másodsor: nem elég felpillantani, lefelé is kell nézni azután. Hogy elérjünk valamit, ahhoz felfelé és lefelé is meg kell tenni az utat. Vagy képszerűbben: a hierarchia előbb felfelé, egy másik világ felé szippantja a jelentéseket, de csak hogy utána lefelé pumpálja őket, a világot gazdagítva.

Az ideatan

Az *államban* az áll: „És ha a sokaság megérzi, hogy igazat szoltunk róla, vajon ezután is neheztel a filozófusokra, és nem hiszi el majd, ha azt állítjuk, hogy addig nem lesz boldog az állam, míg az isteni példakép szerint nem formálják körvonalait a festők?”

A szóban forgó minta, melynek híján sem igaz belátás, sem boldogság nem lehetséges, nem más, mint a jó ideája, a szintiszta pozitivitás. Ez minden idea alapja, s ez áll az *ideatan* középpontjában is, mely a valóságot mint a gondolkodás tárgyát hivatott megalapozni. Platón a *jó ideáját* mindenféle léten túlra helyezi, és a Naphoz hasonlítja, ami minden létezés forrása, maga azonban túl van mindenféle levésen és léten. Hasonlatában Platón mintegy kinyújt egy létrát, amin aztán a gondolat fel-alá járhat. Ezzel legyőzi azt a távolságot, amely az első pillantásra vagy az egyáltalában látott világot elválasztja a mélyen-szántó gondolkodás tárgyává tett világtól, ami ettől még nem más, és nem is magasabb rendű.

Úgy tűnik, a látás és a gondolkodás, a vélekedés és a tudás, a levés és a lét dualizmusa Platónnál nem annyira metafizikai, mint inkább ismeretelméleti természetű. A Nap a létezés forrása ugyan, de mindenekelőtt fényforrás, mely nélkülözhetetlen ahhoz, hogy a létezőt a valós alakjában észlelhessük. Ami az első látásra észlelt dolgok világában a Nap, az a filozófiai reflexiók világában a jó ideája. A jó tehát intellektuális ösztönző, s Platón ebből a szerepből vezeti le etikai funkcióját, különösen, ami az igazságossággal való kapcsolatát illeti.

Ezután Platón szócsöve, Szókratész újabb hasonlathoz, egy osztott vonalhoz folyamodik, hogy képet adjon az igaz tudáshoz való felemelkedésről. Ez többé-kevésbé benne rejlik az előző hasonlatban is: a Nap a vonal egy szakaszának a vége, a jó a vonal folytatása. Szókratész azt indítványozza, hogy vegyünk egy vonalat, majd osszuk

két különböző hosszúságú szakaszra, az így kapott szeleteket pedig osszuk fel megint, ugyanabban az arányban, mint az egészet. Ily módon négy szakasz keletkezik: A, B, C és D. A úgy aránylik B-hez, mint C a D-hez, illetve A és B együttes hossza C és D együttes hosszához. Azaz: $A:B=C:D=(A+B):(C+D)$. Ezek a szakaszok a világ más-más aspektusának feleltethetők meg: az első a dolgok képének, a második maguknak a dolgoknak, a harmadik az egzakt tudomány tárgyainak, a negyedik pedig az *ideának*. Platón azzal teszi sémáját ismeretelméletileg teljessé, hogy az egyes területekhez tartozó megismerési módokat, illetve lelkiállapotokat is beemeli: a képhez a „sejtés” tartozik, az észlelt dologhoz a „meggyőződés”, a matematikai tárgyhöz a „megértés”, az ideához pedig a „belátás” (*noészisz*).

Amit ez a séma nem mutat meg közvetlenül, és amit Platón sem mond ki, az a második és harmadik szakaszban az arányokból következő egyenlősége. Az érzékekkel megtapasztalható világot, amely Platón kifejezésével „lépcsőként” szolgál, úgyszólván visszafoglalja a tudomány. Nem arról van szó tehát, hogy a világ négy, önmagában statikus darabra tagolódná, hanem egy bejárando útról. A két szakasz egyenlősége, és az, hogy a harmadikkal a második ismétlődik meg, arra enged következtetni, hogy Platón nem fenti és lenti világról beszél, hanem egy és ugyanazon világról, melyet aztán a gondolkodás egyre növekvő figyelemmel, egyre tüzetesebben tanulmányoz.

A barlanghasonlat

Erről szól a barlanghasonlat is, melyből hosszabban idézünk. Az itt következő rész közvetlenül a vonal-hasonlathoz kapcsolódik.

„SZÓKRATÉSZ: [...] Képzeld el egy föld alatti, barlangszerű szálláson – amelynek bejárata a fény felé tárul, és olyan tág, mint a barlang – embereket, gyerekséguktól fogva lábuknál és nyakuknál megbéklyózva, hogy egy helyen kell ülniük, és csak előre nézhetnek; fejüket a béklyóktól nem tekerhetik körbe: a hátuk mögöl, föntől, lobogó tűz világít; e tűz és a béklyózottak között fent út vezet, ennek hosszában alacsony fal épült, mint amilyen a közönség és a bűvészek között levő kerítés, mikor az utóbbiak csodákat mutogatnak.

GLAUKÓN: Elképzeltem.

SZÓKRATÉSZ: Majd azt is, hogy a kis fal mentén mindenféle holmit hurcolnak úgy, hogy a fal fölé magasuljanak: emberszobrokat, állatok és fa képmásait [...]. És ha társalogni tudnának egymással, mit gondolsz, nem azt neveznék valóságnak, amit látnak? [...] Ha valamelyiküket föloldoznák, és kényszerítenék, hogy álljon föl, tekergesse a nyakát, lépkedjen, pillantson a fény-

be, mindezt kínlódva tenné, és a nagy sugárzástól képtelen volna észrevenni, aminek az előbb az árnyképét látta [...] Gondolom, előbb hozzá kellene edződnie, hogy a fentieket láthassa. Először csak az árnyképeket látná, aztán emberek és más dolgok vízi tükörképét, később magukat a dolgokat; aztán már könnyebben szemlélhetné a csillagokat és az eget, persze csak éjjel, amikor a csillag és a Hold fényét pillanthatná meg, mintha nappal nézné a Napot és annak fényét.

GLAUKÓN: Miért ne?

SZÓKRATÉSZ: Gondolom, legvégül megláthatná és szemlélhetné a Napot is, de nem a tükörképét a vízben, sem egyéb közegben tükröződő mását, hanem önmagát a Napot, eredeti helyén és mivoltában. [...] És ha visszaidézi első szállását és ottani bölcsességét, rabtársait, mit gondolsz, változása nyomán boldognak érzi-e magát, rabtársait meg nyomorultaknak?

GLAUKÓN: Nagyon is.

SZÓKRATÉSZ: És ha ismét amaz árnyak bön-gészésében kellene versengenie az ottani örökös rabokkal, és vakoskodnék csak, míg a szeme meg nem szokná a sötétet – és ez az idő, míg megszokná, nem is volna rövid –, hát nem kacagnák ki, nem mondanák-e róla: úgy kell neki, miért ment fel, íme szeme világát veszítve jött vissza, hát lám, nem éri meg a felmenetel! És ha valaki ezek után megpróbálná béklyóikat megoldani, és felvezetni őket, azt, ha nyakon csíphetnék és megölhetnék – vajon nem ölnék-e meg?

(Ford. János István)

Ebben a hasonlatban az erőszak számos formájáról szó esik. A rabot erőszakkal kell elszakítani kényelmesnek talált barlangbeli helyéről. Meglehet, erőszakkal hurcolták oda, de ezt azóta el kellett felejtenie. Erőszakkal vonszolják fel. Később arra kényszerítik, hogy visszatérjen, jóllehet odafent úgy érezte, a boldogok szigetére került. Majd rabtársai fenekednek ellene. Úgy tűnik, mintha az allegorikus történetben újra meg újra felbukkanó erőszak azzal a megrázkódtatással függne össze, melyet a maguktól értetődő bizonyosságokkal szakító filozófia idéz elő. Csak e sokk feldolgozása után veheti át a kezdeményezést a filozófiai erősz.

„Tehát Porosz és Penia fia Erősz, s ez meglátszik a sorsán: először is örökké szegény, s dehogyis gyöngéd és szép, ahogy a legtöbben hiszik, inkább durva és elvadult, mezítlábas és hajléktalan, földön alvó és takaratlan, kapuk alatt, úton-útfélen, szabad ég alatt hál, mert az anyja természetét örökölte, s örökös társa a szükség. Apja természete szerint viszont mindig a szépet és a jót keresi, bátor, heves és vakmerő, félelmetes vadász, szünet nélkül cselet szövő, okosságra éhes és találekony, a bölcsesség barátja egész életében, félelmetes varázsló, bűbájos és szofista. Nem született halhatatlannak és nem is halandónak, hanem ugyanazon a napon él és virágzik, mikor éppen jó alkalma van rá, majd meghal és ismét újraéled, az apja természete szerint; de mindaz, amit szerez, mindig kifolyik az ujjai közül, ezért soha nincs Erősz ínségben, de bőségben sem. Középen van a bölcsesség és az ostobaság közt is, és pedig a következőképpen: egyetlen isten sem bölcselkedik, s nem is kíván bölcs lenni, mert már az; és senki más sem bölcsel-

kedik, aki bölcs. De az ostobák sem bölcselkednek, s nem is kívánnak bölcsnek lenni, hiszen éppen azért súlyos baj az ostobaság, mert az, aki se nem szép, se nem jó, se nem okos, azt képzelet, hogy mindez megvan benne a kellő mértékben. Aki ugyanis nem sejt, hogy híjával van valaminek, az nem kívánja azt, amiről nem sejt, hogy hiányzik neki. Hát akkor kik a bölcselők, Diotima – kérdeztem én –, ha se nem a bölcs, se nem az ostobák? Ez most már – mondta – egy gyerek előtt is világos: a kettő között vannak, s közöttük van Erősz is. A bölcsesség ugyanis a legszebb dolgok közé tartozik, Erősz pedig a szépség szerelme, tehát szükségképpen Erősz is a bölcsesség barátja, bölcselkedő, s mint ilyen, középen van a bölcs és az ostoba közt. Ennek is a származása az oka: mert az apja bölcs és találekony, az anyja viszont okatlan és gyámoltalan.”

Platón: *A lakoma*. (Ford. Telegdi Zsigmond)

Rendszerezés

Platón jobban is kidolgozza a hasonlatokat:

„Ezt a képet, ó, Glaukón, egészében alkalmazd előbbi eszmecserénkre. A szemünk elé táruló világot hasonlítsd a börtönszálláshoz, a benne égő tűz fényét a Nap sugarához, és ha a feljutást és a fenti dolgok szemléletét azonosítod azzal, ahogy a lélek felszáll a gondolat világába, nem jársz messze az én elképzelésemtől – ha már hallani óhajtod. De isten tudja, igaz-e. Én azonban így látom: a megismerhető dolgok közül a legvégső a jó ideája, ami azonban nagyon nehezen pillant-ható meg, de ha megláttuk, azt kell következtetnünk róla, hogy mindnyájunk számára ő minden helyességnek és szépségnek az oka, ő szüli a látható világban a fényt és a fény urát; a gondolat világában pedig mint Úr osztja az igazságot és az észet; és őt kell szemlélnie annak, aki a magán- és közéletben okosan akar cselekedni.”

▼ Antik lakoma. Akkori szokás szerint a vendégek kereveteken pihennek, középtől megrakott asztal. Szolgák hozzák-viszik az étkeket és az italokat.



Ahogy hasonlatait sem minden tétovázás nélkül alkalmazza Platón, úgy a hozzájuk fűzött magyarázat sem mentes a kételytől. „De isten tudja, igaz-e” – itt korántsem egy dogmatikus szellem nyilatkozik meg. És mégis itt kezdődik el az, amit a platóni gondolatok rendszerezésének nevezhetünk. Platón e tekintetben úgyszólván megelőlegezi a későbbi platonistákat és mindazokat, akik megpróbálták röviden ismertetni tanítását (a „tanítást” ezúttal többé-kevésbé dogmatikus értelemben véve).

Az efféle rövidített és rendszerezett ismertetések az ideatant nem annyira a filozófiai gondolkodásmód reflexiójaként mutatják be, inkább egy metafizika magiaként, melyből javarészt levezethető, amit Platón „rendszerének” szoktak tekinteni. Lássunk néhány pontot:

1. *A tudás visszaemlékezés.* Platón ezzel a gondolattal magyarázza azt a rejtélyes tényt, hogy az emberi tudás a priori, azaz megelőzi a tapasztalatot, és hiányos, csalóka és tünékeny tapasztalatok vagy előzetes ismeretek alapján is abszolút igényeket támaszthat. Ez a tudás a szó szoros értelmében a priori, hiszen egy korábbi létből származik, hogy emlékként szunnyadjon a lélekben, amíg fel nem ébreszti valamilyen konkrét tapasztalat. Ez a tapasztalat az ideák szemléletére emlékezteti a lelket, amely egy korábbi létben már megadatott a számára, amikor nem volt a test börtönébe zárva, és semmi nem fogta el előle a kilátást. Ezért szükségtelen, hogy az összes konkrét esetből kiindulva, teljes indukcióval tegyünk szert az általános ismeretéről. Aki tud, pusztán az emlékezés, a felébredő idea révén fogja fel a lényegest és az általánost.

2. *A lélek már a születés előtt létezik.* Ha a tudás visszaemlékezés, a platóni elmélet azt is magában foglalja, hogy a tudást hordozó lélek vagy lélek-rész önálló léttel bírhat, és ténylegesen bírt is mostani élete előtt. Akárcsak Püthagorasz, az ő tanítására fogékony Platón is a születések és újjászületések ciklusáról beszélt. A lélek előzetes egzisztenciával bír, és reinkarnációk sorozatán megy keresztül.

3. *Az előzetes létezés viszont a fennmaradás gondolatát rejtje magában.* Ahogy a születés előtt, úgy a halál után is létezik a lélek. A *Phaidón*-ban a lélek nemcsak halhatatlan, hanem kezdet nélküli is. A vég tagadása elválaszthatatlan a kezdet tagadásától, mivel mindkettő egyazon körön helyezkedik el, ugyanazon körforgás része. A lélek, miként Parmenidészénél, a lét: nem keletkezhet és nem múlhat el. Az élet semmiképpen nem vezethető vissza a halálra. A lélek, az élet: *a-thanatosz*, nincs köze a halálhoz.

4. Ha a születés és a halál csak mellékes eseményei egy örökké tartó folyamatnak, akkor a test, mellyel a lélek össze van kötve ebben a létezésben – vagy volt az előzőben, vagy lesz az ezt követőben –, *legfeljebb másodlagos jelentőségű lehet*, vagy egyenesen valami rossz. Már Platón előtt, az orfizmus bölcséleti-vallásos mozgalmában megfogalmazódott a gondolat, hogy a test börtön, sőt sírgödör: *szóma széma*. Ha pedig így van, a halált szabadulásnak kell tekinteni, és a *Phaidón* így is viszonyul hozzá. De Szókratész ott csakugyan fogoly, és halni készül.

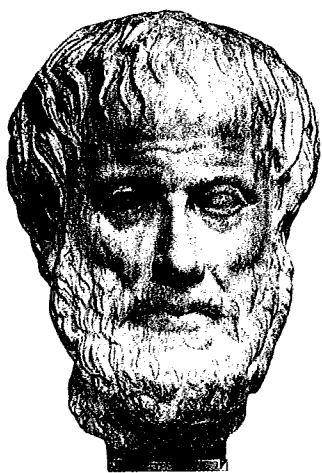
5. A platóni „dualizmus” részint ebben az elentétben, *test és lélek szembeállításában* rejlik. Ha az ideatant tekintjük a platóni bölcsélet középpontjának, meg kell állapítanunk, hogy a dualizmusnak ez a formája visszavezethető az érzékelhető dolog és az idea ellentétére – s ugyanerről a töről fakad a világ kettéhasadása is egy látható, érzéki és egy szellemi világra. De Platón elgondolásai ebben a tekintetben is sokkal kevésbé rendszerezettek, mint a platonisták nézetei.



◀ A Parnasszus lejtőjén fekvő delphoi szentély. Delphoi jósdájáról volt híres, ahol nemcsak görögök, hanem „barbárok” is megtudakolhatták a jövőt. A szentély később az Apollón-kultusz központja lett.

6. Mindebből adódik a világ egyfajta hierarchikus felosztása is, melyben az *anyagi alacsonyabb rendű, mint a szellemi*, és alá is van rendelve annak. Mint metaforákkal és szimbólumokkal dolgozó író, Platón előszeretettel él a vertikális szimbolikájával, melyben „felfelé nézni” annyit tesz, mint „jobban látni”, cáfolva azt a közkeletű elképzelést, hogy aki „felfelé néz”, az „elméláz”.

A fent vázolt gondolatok óriási hatással voltak a nyugati filozófiára és kultúrára. Kérdés azonban, hogy ez a komplexum egyfelől, mint komoly dogmarendszer, másfelől, mint túltengő mélyértelműség, csakugyan visszavezethető-e a maga egészében Platónra és életművére. Úgy tűnik, joggal beszélhetünk egy Platón-tól függetlenül fejlődő anonim platonizmusról is.



Arisztotelész

Arisztotelész i. e. 384-ben született Sztageirában, a Khalkidiké-félsziget északkeleti partján. Apja, Nikomakhosz II. Amüntasz makedón király orvosa volt, akinek a révén Arisztotelész már ifjúkorában megismerkedhetett kora orvoslásával és biológiájával. I. e. 367-ben csatlakozott az Akadémiához. Gondolkodását leginkább Platón formálta, aki két

évtizeden át volt tanítómestere. Miután i. e. 347-ben nem őt, a zseniális tanítványt, hanem Platón unokaöccsét, Szpeusziposzt választották az Akadémia élére, Arisztotelész elhagyta Athént, és több utazást is tett Kis-Ázsiában és Makedóniában. Erre az időszakra tehető természettudományos érdeklődésének kibontakozása. Megházasodik, majd i. e. 342 és 340 között Alexandrosz, a későbbi Nagy Sándor nevelője lesz. Hogy mekkora befolyással volt a makedón uralkodóra, azzal kapcsolatban jobb, ha nincsenek illúzióink.

Miután 335-ben elhagyja Makedóniát, Athénba tér vissza, hogy ott 323-ig saját Lükéionjának sétacsarnoka után Peripatosznak is nevezett filozófiai iskoláját vezesse. 323-ban, Alexandrosz halálhírére Athénban újra fellángolnak a makedónellenes indulatok, és a makedón kapcsolatai miatt gyanússá vált Arisztotelész menekülni kényszerül. Szókratésszal ellentétben nem várta ki, míg perbe fogják – nehogy az athéniak, mint maga mondta, „kétszer vétkezzenek a filozófia ellen”. Egy évvel később meghal.

Vessünk még egy pillantást Raffaello festményére, melyen Platón felfelé, a csillagokra vagy az ideák egére, Arisztotelész pedig lefelé, a földi valóságra, a konkrét dolgokra mutat. A vertikális és horizontális szimbolika szembeállítására arra is szolgál, hogy a művész az anekdota köntösében mutassa be a különbséget az ókor két nagy filozófusa között. A drámai fokozás azonban – az anekdotikus ábrázolás ugyanis megkívánja a teljes kontrasztot – sokat levon az ellentét filozófiai tartalmából.

Raffaello képe mindenesetre megmutatja, hogy a kettejük közti több mint négy évtizedes korkülönbség és a közöttük levő mester és tanítvány viszony ellenére Platón és Arisztotelészt egyenrangúnak tekintették. A festményen ők állnak a középpontban, kiemelkedve a mellettük és alattuk látható nyüzsgő csoportosulásból. Csak hogy a kettejüket ugyanarra a szintre helyező hierarchikus szembeállítás megint csak egy való-

ságtartalmat nélkülöző anekdotikus elem. Szinte elkerülhetetlen, hogy a sematikus ábrázolás ne egymás vetélytársaiként mutassa be a páros két tagját – híven a mítoszhoz, ami ellentmond a filozófiának, amely éppen a mítosz kritikájaként lépett színre.

Mester és tanítvány

Történeti nézőpontból nem érhetjük be az ellentét és a rivalizálás bemutatásával, hanem rá kell világítanunk a kontinuitásra is. Arisztotelész húsz éven át tevékenykedett Platón keze alatt, aki nagyra értékelte tanítványát, „olvasónak”, „kiváló képességű embernek” nevezte. De mint írásaiból kitűnik, Arisztotelész kritikus tanítvány volt. Aligha fejezhetnénk ezt ki jobban, mint ahogy saját maga tette a *Nikomakhoszi etikában*, ahol a következő szavakkal vezeti be Platónra vonatkozó bírálatát: „S mégis úgy véljük, hogy ez a legbecsületesebb eljárás, sőt egyenesen kötelességünk is, hogy az igazság védelmében még azt is feláldozzuk, ami a szívünkhöz közel áll, már csak azért is, mert hiszen filozófusok vagyunk: szeretjük ugyan mind a kettőt, de szent kötelességünknek tartjuk, hogy elsősorban az igazságot szolgáljuk.”

Tudnunk kell, hogy e szállóigévé lett kijelentés valójában célzás *Az állam* egyik passzusára, ahol Platón így nyilatkozik Homéroszról: „Ki kell mondanom, bárha visszatart a gyermekkoromtól fogva bennem lakozó szeretet és tisztelet Homérosz iránt. Hiszen ő volt mind e nemes, szép tragédiaköltők első tanítómestere. De nem értékelhetünk többre egy embert az igazságnál, így hát ki kell mondanom.”

A filozófiában mindig az *aletheia*, az igazság vagy a valóság számít, sohasem a személy. Ezért egyetlen mesternek sem lehet célja, hogy hatalmával, karizmájával vagy sértettségével őket verjen tanítványa és a valóság közé, és olyan instancia elé vigye az ügyet, amely arra nem illetékes. Nem vezet hát messzire, ha Platón és Arisztotelész viszonyában olyan pszichológiai tényezők közrejátszását feltételezzük, mint a féltékenység vagy a generációs ellentét. A Platón megfordító Nietzsche-nél vagy Hegel-t „a feje tetejéről a talpára állító” Marxnál már inkább gondolhatunk ilyesmire. De végső fokon az ő számukra is az a legfontosabb, amit valóságnak tekintenek – ez az egyetlen, mert pótolhatatlan tanítómesterük.

Arisztotelész műveiben kétségkívül vannak platóni elemek, amelyeket nem érintett a mesterrel szembeni kritika. Bizonyos fokig ő is a „filozófia filozófusa”, olyan bölcselő, aki az addigi gondolkodás bírálatában látja a filozófia feladatát. Kivülálgik ez azokból a töredékekből is, amelyek legkorábbi munkáiból maradtak fenn. Pél-

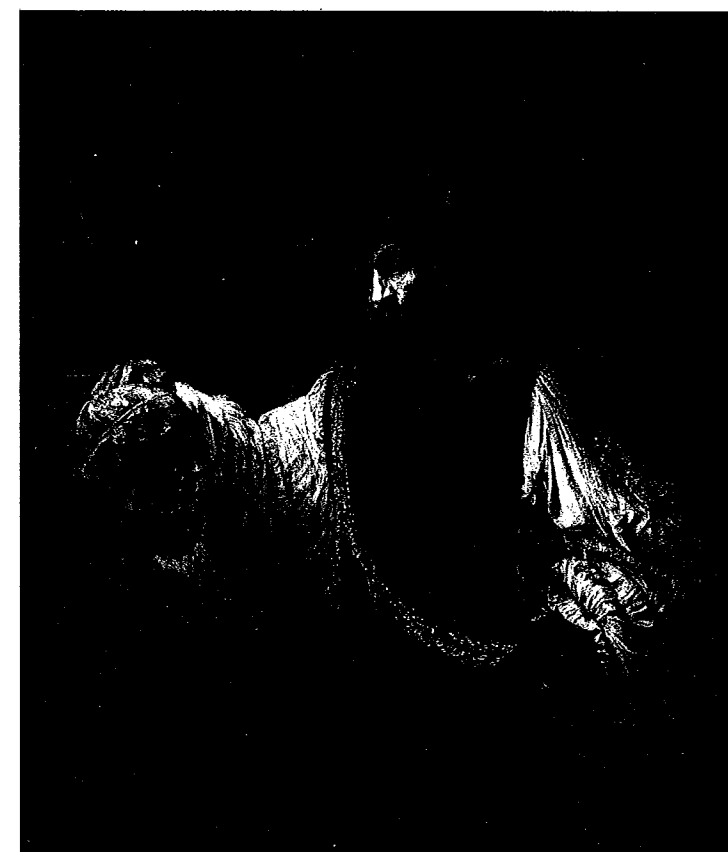
dául éppen álljon itt egy szakasz Arisztotelész filozófusi életformára buzdító *Protreptikoszából*, melyet Jamblikhosz neoplatonista filozófus azonos című írása (i. sz. 4. század) őrzött meg számunkra: „Bármely formájáról legyen is szó az ismeretnek, rajta kívül valami mást is keresni, olyat, ami belőle származna, és követelni, hogy hasznát hajtson, ez az olyan emberre jellemző, aki egyáltalán nincs tisztában azzal, mekkora távolság választja el már kezdetől fogva a jót és a szükségeset. Ez a kettő ugyanis nagyon különböző. Mert azt, amire valami más miatt vágyunk, azokat a dolgokat, amelyek nélkülözhetetlenek ahhoz, hogy éljünk, »szükségesnek« kell neveznünk, és nélkülözhetetlen feltételnek, mindazonban, amit önmagáért akarunk, akkor is, ha nem származik belőle más, az a tulajdonképeni értelemben vett jó. Mert az egyet nem úgy választjuk, hogy közben valami mást tartunk szem előtt, amit aztán megint csak valami más dolgot szem előtt tartva választunk: ez nem mehet így a végtelenségig, valahol véget kell érnie.”

Arisztotelész hasonlóan érvel a *Metafizika* első könyvében is, ahol a filozófiai gondolkodásmódot tárgyalja részletesen. Még Platónnál is erőteljesebben hangsúlyozza, hogy a filozófiát önmagáért kell művelni, hiszen mestere szerint a filozófusnak végül vissza kell térnie a barlangba. Bármennyire természetesnek tűnik is az az állítás, hogy Arisztotelész idővel egyre függetlenebbé vált Platóntól (vagyis művei úgyszólván aszerint is datálhatók, hogy mennyit őriztek meg a platóni tanításból), korántsem biztos, hogy ez a gondolat megállja a helyét. Ismeretes, hogy egyes Platónnal folytatott vitáira már akadémiai időszaka alatt, Platón jelenlétében, vagyis még fiatalabb korában sor került. Másfelől a későbbi írásokban is találni platóni elemeket. Ha így tekintjük, akár egy fordított, Platón növekvő hatására mutató fejlődésvonal is megrajzolható volna. Idővel néha a lázadó fiúkban is felébred a tisztelet apjuk iránt.

A terminológia

Arisztotelész írásai mindazonáltal egészen más jellegűek, mint Platón munkái. Ismerünk ugyan néhány töredéket Platón stílusában írt dialógusaiból, de a ránk maradt, és mind terjedelmében, mind sokrétűségében lenyűgöző életmű túlnyomórészt értekezésekből, illetve ezekhez készült részletes kommentárokból áll. Azt állítani, hogy Arisztotelész mindebben pusztán Platón „íratlan tanítását” rögzítette volna, csak úgy lehetséges, ha nem veszünk tudomást Arisztotelész gondolkodásmódjának önállóságáról.

Filozófiájuk különbsége eltérő stílusukban és nyelvhasználatukban is kifejezésre jut. Arisztotelész például előszeretettel alkalmaz semleges nemet olyankor is, ha a szóban forgó dolog nem lehet semleges nemű (a holland szöveg a 'férfiúság' kifejezést említi példaként – *a ford.*).

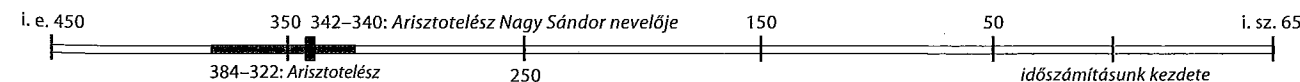


Ezenkívül Arisztotelész az első a görög bölcsélet történetében, aki saját filozófiai műszavakat alkot köznyelvi kifejezésekből, olykor egészen kitérve értelmüket. Mi sem mutatja jobban filozófiájának reflexív jellegét, mint hogy mindig figyelmet szentel a szavak jelentésének, a terminológiának és a nyelvnek mint a filozófia, a költészet és a retorika eszközének. Igazi szakfilozófus; módszertan és rendszeralkotás terén sokkal messzebbre megy, mint Platón.

Tökéletes filozófia lebeg a szeme előtt, s erre törekedve, valószínűleg már ifjúkorától kezdve egy eszköztár, egy *Organon* kidolgozásán munkálkodik, amely később *Logika* néven vált ismertté. Ez az organon nem foglalata a filozófiájának, hanem segédeszköz ahhoz.

Arisztotelész emellett szervező-osztályozó elme és szorgos adatgyűjtő is, mindez azonban nem avatja az empirikusan igazolt tudomány képviselőjévé, az egészséges emberi értelem buzgó védelmezőjévé, pedig végképp nem láthatjuk benne. A *Metafizika* spekulatív, olykor misztikumba hajló részeket is tartalmaz, és ezek a szakaszok korántsem mellékesek, hanem az arisztotelészi filozófia velejét és fő célkitűzéseit képviselik.

▲ Rembrandt Arisztotelész-portréja, melyen a filozófus tiszteletteljesen Homérosz büszkére teszi tenyerét. Arisztotelész akkor is homéroszi példához fordult, amikor az ifjú Alexandroszt oktatta a hadviselés művészetére.



Logika és tudománytan

Logikai és metodológiai munkái a különbségtételek mesterének mutatják Arisztotelészt. A logikáról és tudományról való gondolkodás későbbi fejlődése során szinte minden – ha ugyan nem valamennyi – megkülönböztetése szerephez jutott. A logikus okfejtést illetően Arisztotelész mindjárt különbséget is tesz bizonyítás és érvelés között aszerint, hogy az okfejtés kiindulópontjával szolgáló premisszák szükségszerűen igazak-e. Bizonyításra a korabeli geometriában találunk példákat, ami Arisztotelész szemében a tudományosság mintaképe volt.

Közös viszont az érvelésben és a bizonyításban, hogy mindkettő tartalmaz érvényes deduktív következtetéseket, azaz szillogizmusokat, ennél fogva az utóbbiak külön is tárgyalhatók. Arisztotelész az első, aki elméleti igénnyel tárgyalja ezeket a fogalmakat. A szillogizmus „olyan mondat, amelyben bizonyos dolgokat feltéve, valami más, tőlük különböző dolog (szükségszerűen) következik e feltevések szerint”. Mivel ennek több esete lehetséges, a szerint, hogy milyen az adott kijelentések formája, Arisztotelész itt is megkülönböztetéseket vezet be. Kategóriáinak azonban nemcsak logikai, hanem elsősorban ontológiai funkciója van.

Ami a szillogizmusok tanát, a szillogisztikát illeti, Arisztotelész az általános ítéletek négyes felosztásához (lásd az ábrát), valamint a premisszák és konklúziók közötti szükségszerű kapcsolatot leíró következtetési sémák ebből fakadó szisztematikus tárgyalásához jut el.

Vegyünk egy példát: ha egyetlen P sem R, de némely V – R, akkor ebből szükségszerűen következik, hogy némely V nem P. Konkrétan: „Ha egyetlen papagáj sem ragadozó, de némely madár ragadozó, akkor van olyan madár, amelyik nem papagáj.” Arisztotelész mindebből azt a tételezt vezeti le, hogy minden logikailag helyes következtetés meghatározott szillogizmusok sorozata.

Arisztotelésznek az is feltűnt, hogy a matematikai bizonyítások nemegyszer abból a feltételezésből indulnak ki, hogy egy adott állítás nem érvényes. Az ilyen indirekt bizonyítások azt mutatják meg, hogy ebből a feltételezésből kiindulva

lehetetlenségnek kell következnie. Ebből pedig arra következtethetünk, hogy a szóban forgó állítás (szükségszerűen) igaz. Többek között az ilyen bizonyítások igazolására dolgozza ki a modalitások, a szükségszerűség és a lehetségség fogalmának logikáját, amely mind a mai napig termékeny értelmezésekre ad alkalmat.

A szűkebb értelemben vett logikán túl, Arisztotelész tudománytannal is foglalkozott. Itt a nagy görög matematikus, Euklidész geometriai megközelítésmódját tekinti mérvadónak: ha kiindulásul definiálatlan, ám megvilágított terminusokat veszünk, mint amilyen a „pont”, a „vonal” vagy a „sík”, valamint olyan kijelentéseket, melyeknek terminusai nem szorulnak bizonyításra, akkor képesek vagyunk más terminusokat definiálni, és más állításokat bizonyítani. Hogy mit tartalmaz egy bizonyítás, azt Arisztotelész világossá tette a logikai következtetésekről alkotott elméletével; ezt a definíciók elméletével is ki kell egészítenie. Egy geometriai példa megvilágíthatja, miről van szó. Amikor Euklidész úgy definiálja a kört, hogy az „síkbeli alakzat, amelyet egy vonal vesz körül úgy, hogy e vonal és az alakzat belsejében fekvő 0 pont közé eső szakaszok egyenlő távolságra vannak”, akkor megmondja, hogy a definiált dolog milyen osztályba tartozik, és hogy mely tulajdonságaiban tér el az ehhez az osztályhoz tartozó többi dologtól.

Ehhez a definíciótanhoz az a felismerés is hozzátartozik, hogy egy definíció semmit sem mond annak a létéről, amit definiál; megmondja, hogy mi az, azt azonban nem, hogy miként van.

Gondolkodás a létről

Platón csak elvétve ruházta fel filozófiai jelentéssel a köznyelv szavait, és mindig a hétköznapi nyelvet használta, Arisztotelész viszont új, önálló kifejezéseket vezet be, élve a görög nyelv kínálta lehetőségekkel. Ezek nagy része pótolhatatlannak bizonyult, és gyökeret is vert a bölcsélet története során. Most szemügyre vesszünk néhányat, olyanokat, amelyek közvetlen kapcsolatban állnak a lét Arisztotelész által tárgyalt elgondolhatóságával.

Platónnál az *úszia* (ouszia) szó szokásos jelentésében, azaz 'vagyon' -ként fordul elő, de már átmenetet mutat az általában „lényeg” -nek fordított filozófiai terminus jelentése felé. Ezt az átmenetet csak akkor értjük meg, ha a szó eredetét is ismerjük. Az *úszia* az *einai* ('lenni') ige *on* melléknévi igenévi alakjára vezethető vissza, és „levőség” -nek fordíthatnánk. De mint számos -ság, -ség végződésű szónak a nyelvünkben, mindig van konkrét jelentése is: például egy apróság valami apró, apróságában tekintve. Az *úszia* a létező valós mivoltában tekintve. A szó azonban nem privát javakként jelöli a „létből” a vagyont, ahogy azt elbírható, tetszés szerint magukkal vihető ingósként birtokolják az emberek, hanem távolságot tartva, olyasmiként, ami előttük van, s

Hogy azonban ennek a tudománynak nem alkotás a célja, az kivülálglik már a legrégibb bölcselkedők példájából. Az emberek ugyanis most is, meg régen is a csodálkozás következtében kezdtek filozofálni. Kezdetben a hozzájuk legközelebb eső csodálatos dolgokon álmélkodtak el, majd lassanként tovább mentek ezen az úton, és nagyobb dolgok felől is kezdtek kérdéseik lenni, így pl. a Holdnak változásai felől, s a Napnak és csillagoknak járása és a mindenség keletkezése felől. A kételkedő és csodálkozó ember pedig tudatlannak érzi magát – ezért a mítoszkedvelő is valahogyan filozófus, mert a mítosz is csodálatos eseményekből áll –, s mivel azért filozófál, hogy a tudatlanságból kiszabaduljon, világos, hogy az első filozófusok is a tudományt a tudás kedvéért keresték, s nem a belőle fakadó más egyéb haszonért. Ezt különben maga a tény is bizonyítja. A tudásnak ez a fajtája ugyanis akkor kezdődött, amikor már az élet kényelmére és élvezetére szükséges dolgok csaknem mind megvoltak. Világos tehát, hogy ezt a tudományt nem valami más haszonért keressük, hanem azért, mert ahogy szabadnak azt az embert mondjuk, aki önmagáért van és nem másért, úgy a tudományok közül is egyedül ez szabad, mert egyedül ez van önmagáért. Éppen ezért méltán hihetnők azt, hogy

ennek a megszerzése több, mint emberi feladat. Mert sok dologban rabszolga az emberi természet, úgy, hogy Szimónidész szerint »egyedül Istent illeti meg ez az ajándék«, s az embernek nem illik egyebet keresni, mint a magához mért tudományt. Ha tehát van valami igaz a költők mondásában, és valóban irigy az istenség, akkor csakugyan föltehető, hogy ez a mondás főképp erre vonatkozik, és szerencsétlenek mindnyájan, akik túlságosan magasra emelkedtek. Azonban sem az istenséget nem szabad irigynek tartanunk, mert mint a közmondás véli: »sokat hazudnak a költők«, sem más tudományt ennél becsesebbnek. Ui. a legistenibb [tudomány] a legbecsebb is. Ilyen pedig kétféle értelemben is egyedül ez lehet: vagy azért isteni, mert főképp isten a birtokosa, vagy azért, mert isteni a tárgya. Ez a két tulajdonság pedig csak ebben a mi tudományunkban van meg, mert egyrészt azt mindenki elismeri, hogy az isten az okok közé tartozik és bizonyos értelemben kezdet, másrészt meg ennek a tudománynak egyedül vagy legalábbis főképpen isten a birtokosa. Lehet azért, hogy e tudománynál a többi tudomány szükségszerűbb, de egy sem becsesebb.”

Arisztotelész: *Metafizika*. (Ford. Halasy Nagy József)

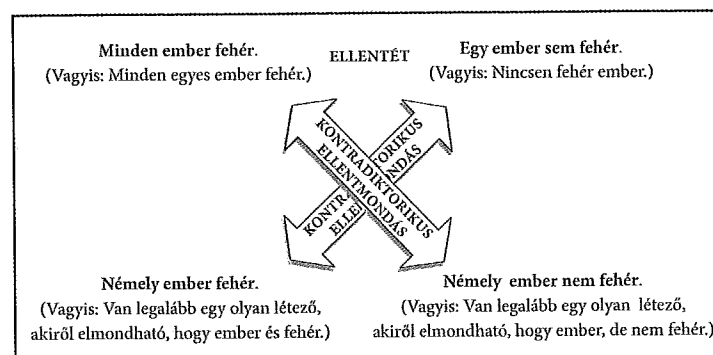
ami talán akkor is lesz, ha a birtokosa már nem, azaz mint ingatlant. Vagyis inkább az objektív lét szférájára utal, semmint a szubjektív birtoklására. Ez az etimológiai kitérő érthetővé teszi, hogyan toldódhatott el Platónnál a hagyományos 'vagyon' jelentés a 'lényeg' felé, anélkül hogy a filozófus erőszakot tett volna a köznyelven.

Nos, Arisztotelész átveszi Platónról a kifejezést, de ő jól körülírt filozófiai műszóvá alakítja. Nála az *úszia* nem absztrakt „lényeg”, hanem egy dolog konkrét valóságát jelenti, azt emelve ki, hogy az adott dolog van, marad, és nem csak elgondoljuk. Ezzel Platón egy bonyolult és nehezen fordítható kifejezéséhez kapcsolódik, aki a *Phaidroszban* *úszia ontosz úszia*ról, valóságos módon valóságos valóságról vagy lényegi módon létező lényegről beszél. Arisztotelésznel az *úszia* elsődlegesen logikai értelemben szerepel, mint a predikátum tárgya, vagyis az, aminek egy kijelentéssel tulajdonságokat tulajdonítunk; ontológiai értelemben pedig arra vonatkozik, ami a konkrét létezőt ezzé a létezővé teszi.

Arra, ami a konkrét dologt ezzé a dologgá teszi, és „lényegében” meghatározza, Arisztotelész a sajátos *to ti én einai* terminust vezeti be. A 'mivolt' -nak, 'esszenciá' -nak fordítható kifejezés arra a létre vonatkozik, amelyben az *úszia* vagy az *úszia úszia*ja adja meg a feleletet a dolog „mi” -jére irányuló szókratészi és platóni kérdésre, s amelyben a lényeg mint valóságosság nyilvánul

meg. Ezt támasztja alá az is, hogy Arisztotelészt a „létező mint létező” érdekli, nem mint ember, állat vagy növény, és nem is olyan nézőpontból, ahogy az valamely szaktudomány tárgyaként megjelenik, hanem akként, ami, realitása aspektusából. Ez a létező a filozófia voltaképpen tárgya, ahogy azt a *Metafizika* negyedik könyvének kezdőmondata le is szögezi: „Van egy tudomány, mely a létezőt mint létezőt vizsgálja, és vele mindazt, ami a létezőt önmagában és önmagáért megilleti. Ez egyetlen részleteket vizsgáló ún. szaktudománnyal sem azonos.”

Mit jelenthet ebben a meghatározásban a „mint” (*hei*)? A görög grammatika szerint azt az utat kell jelentenie, amelyen egy mozgás végbemegy. Itt valószínűleg a létezőhöz visszavezető reflexív kerülőútra vonatkozik, mely által az elszigetelődik, leválasztódva arról, amit a gondolkodás tesz hozzá. A létezőről mint létezőről van szó tehát, de nem csupán abban az értelemben, hogy az a filozófia számára nem az egyes szaktudományok által vizsgálódásuk tárgyául választott fajták valamelyike, hanem abban az értelemben is, hogy megmarad a gondolkodáson kívülinek, pontosan azért és annyiban, mert és amennyiben valóságos, nem csupán elgondolható. Vagyis a gondolkodás olyasvalamire irányul, ami szüntelenül normát is állít neki, és amivel mint saját termékével soha nem eshet egybe – a létező mint létező transzcendens.



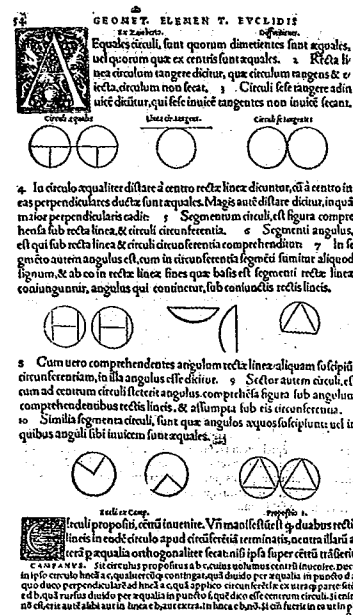
► Egy oldal Eukleidész műveinek első nyomtatott kiadásából (Bázel, 1537).

Képesség és valóság

A *hüpokeimenon* terminust szintén Arisztotelész vezette be. Két jelentésben használatos: logikai vagy grammatikai értelemben 'szubjektum'-ot, ontológiai értelemben 'szubsztrátum'-ot jelent. A „subjectum” és a „substratum” is ennek a görög szónak, a köznyelvben 'alatta feküdni', 'alapul szolgálni' jelentésben használatos *hüpokeiszthai* ige melléknévi igenévi alakjának a latin fordítása. Arisztotelész olyan alapanyagokra mondja például, hogy a belőlük formázott szobor hüpokeimenonjai, mint a bronz vagy a fa.

Ezzel függ össze a *dünamisz* és az *energeia* Arisztotelész által felállított ellentétpárja, melyet a skolasztika *potentia-actus* fogalompárjával vagy a képesség és valóság szavakkal fordíthatunk le. A dünamisz energeiává való átalakulását nevezi Arisztotelész „mozgásnak”. A *Metafizika* kilencedik könyvében a következőképpen vezeti be az ellentét tárgyalását:

„Miután megmagyaráztuk a lehetőséget a mozgással való vonatkozásban, most a valóságról, annak lényegéről és minőségéről kívánunk meghatározást adni. S fejtegetéseink során egyszerűsre mind a „lehető”-re is világossá derül, hogy ti. a lehetőség jelentésében is különbséget teszünk, mert nemcsak azt nevezzük lehetőnek, amely természeténél fogva képes más mozgásba hozni vagy mástól mozdíttatni, akár feltétlenül, akár feltételelesen, hanem még más jelentése is van



e fogalomnak. Ezért kutatásunkban ezekre is kiterjeszkedünk.

A valóság annyit jelent, hogy a dolog megvan, de persze nem úgy, mint ahogyan lehetőség szerint létezőnek mondjuk. Lehetőség szerint való létre gondolunk, ha azt mondjuk, hogy a fában benne van Hermész szobra, s az egész vonalban a fele vonal, mert ezt el is lehetne belőle venni – továbbá, mikor tudósunk mondunk valakit akkor is, mikor nem új tudományos tevékenységet, de képes a tudományos munkára. A tudományos munka ez már aztán valóság. Hogy mit akarunk

ezzel mondani, az nyilvánvalóvá lesz az egyes eseteken végzett indukciókból, mert nem lehet mindennek pontos fogalmát felkutatni, hanem meg kell elégedni a hasonlóság belátásával. Ilyen hasonlósági viszony áll fenn az építő és az építéshez értő, az éber és az alvó, a látó és a szemét lecsukott, de látással rendelkező, az anyagból készült és az anyag, a megmunkált és a megmunkálatlan között. E megkülönböztetés egyik tagja jelölje a valóságot, a másik pedig a lehetőséget.”

A „dünamisz”-t, ezt a 'hatalom' vagy 'képesség' értelemben használatos régi fogalmat itt az olyan anyaggal kapcsolatban említi Arisztotelész, amely felvehet bizonyos formát, alkalmas az ehhez szükséges megmunkálásra; de egy adott tevékenység, például a házépítés vagy a látás gyakorlására való alkalmasságot is jelenti. Az utóbbi jelentésben használta Platon is, követve az elfogadott nyelvhasználatot. Arisztotelésznel nem csupán azt jelenti, hogy valakinek hatalmában áll valaminek a megtétele, hanem a valamivé válásra való alkalmasságot is. Jelentésmezejének ilyenforma kiterjesztésével Arisztotelész filozófiai terminussá tette a kifejezést.

Az „energeia” kifejezés, melyet Arisztotelész a 'ban/-ben' jelentésű *en* előjárósózból és az *ergon* főnévből alkotott, szó szerint azt jelenti: működésben lenni, vagy inkább valóságban lenni. Az *ergon* ugyanis nemcsak azt az alkotó aktivitást jelöli, ami által valami létre jön, hanem már Homérosznál is ez a szó állítja szembe a ténylegest mint normaadót a tisztán verbálissal vagy csupán elgondolttal. Arisztotelész pedig arra használja a dünamisz és az energeia ellentétét, hogy a létet és a levést megragadhatóvá és megjósolhatóvá tegye, s ezáltal kiszélesítse a gondolkodás területét. Hiszen a „lehetőség” gondolati kategória, s valamilyen valóságot egy lehetőség megvalósulásaként látni nem más, mint ezt a valóságot elgondolhatóvá tenni – amire mindig is igényt tartott a filozófia. Nehéz soha nem ismétlődő, egyedülálló dolgokkal vagy eseményekkel bánni, hiszen ezek a gondolkodás számára voltaképpen megemészthetetlenek.

Az „energeiával” közel azonos értelemben használja Arisztotelész az ugyancsak általa bevezetett *entelekheia* terminust. Ez az *en* ('ban/-ben') előjárósózból, a 'beteljesülés' jelentésű *télosz*ból és a 'birtokolni', illetve egy melléknévi igenévvvel összekapcsolva 'lenni' jelentésű *ekhein* ige egyik formájából tevődik össze. A „télosz” fontos terminus Arisztotelésznel: szerinte minden a maga természetes beteljesülése felé törekszik, természetes helye felé mozog. Az *entelekheia* nem más, mint a megvalósultság állapota az adott lehetőségek szabta határok között.

A latin az *actus* és *actualitas* szavakkal adja vissza az „energeia” és „entelekheia” terminusokat. A 18. század majd a 'beszélgetések tárgya', a 'legújabb fejlemények' jelentéssel ruházta fel az *actualité* szót, s amire a kifejezés vonatkozik, immár a történelem, az emberek által ala-

kított és intellektuális társalgás során megvitatott valóság.

A „metafizika” terminusa

Végezetül a „metafizika” kifejezésnek is figyelmet kell szentelnünk, amely nem Arisztotelész alkotása ugyan, de létrejött mégis neki köszönhető. Egy magát szilárdan tartó hagyomány szerint Arisztotelész ezen a címen ismert műve Rhodoszi Andronikostól, szövegeinek az i. sz. 1. században élt gondozójától kapta a címét, aki így nevezte el azokat az iratokat, amelyek az ő csoportosítása szerint „a fizikai művek után” következtek. A filozófia későbbi története során oly nagy becsben tartott cím tehát véletlenszerű, és egyáltalán nem a filozófia szempontjai alapján keletkezett.

Némi filozófiát vihetne a dologba, ha a könyvtárosi megjelölésen túl pedagógiai útmutatást is feltételezünk: *meta ta fizika*, azaz ami az oktatás menetében a fizikai írások után tárgyalandó. Az írásokról így módon a tárgyalt témára tevődik át az elnevezés, ez pedig a filozófia módjára vonatkozó elemi kérdéseket, a dolgok első elveit és a létezőt mint létezőt öleli fel.

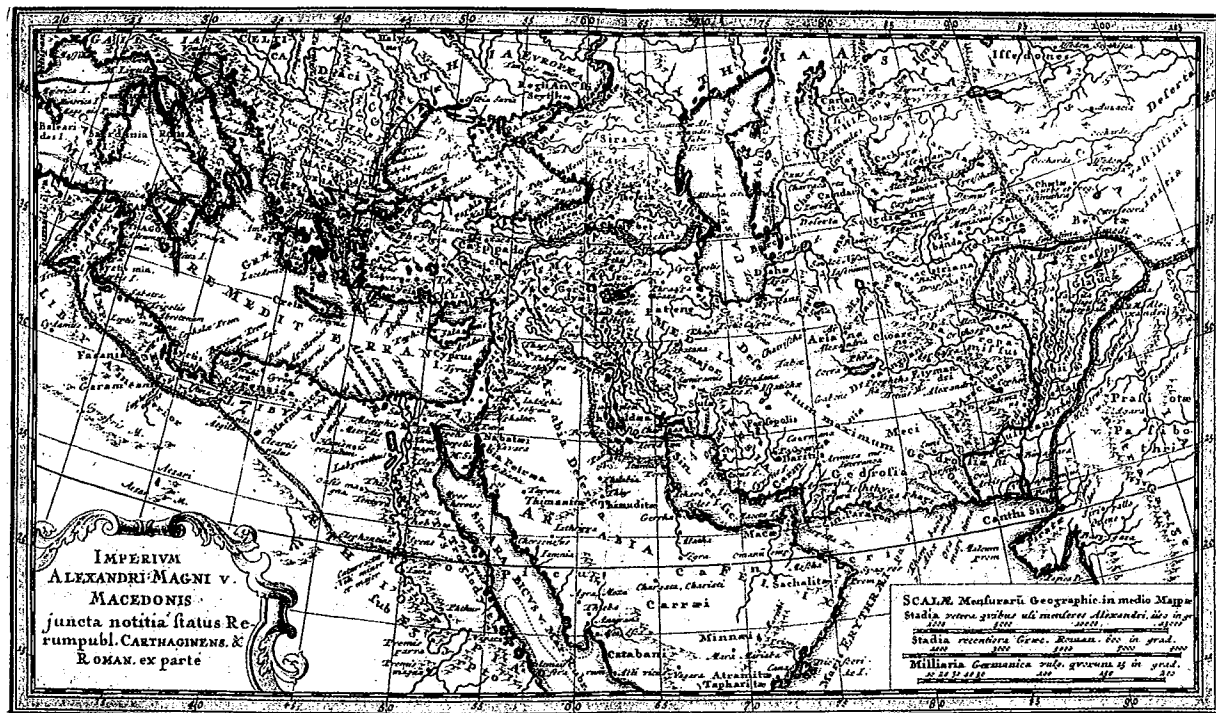
Mindenesetre az a közkeletű vélekedés, hogy a metafizika a jelenségek „mögötti” világról szól, tarthatatlan. Efféle világról sem Platon, sem Arisztotelész nem beszél, és ha tennék is, másik előjárósózt kellene használniuk. A „meta” térben és időben is 'után'-t jelent. De ez mit sem változtat azon, hogy a későbbiekben a „metafizika” szó analógiájára számos olyan szót alkottak, amelyben a „meta” valamilyen jelenségek mögötti világra vagy struktúrára utal, pl. metanyelv.

Fizika

Arisztotelész legkülönbözőbb árnyalatokat felvonultató életművének, amely nagyjából kora egész tudományát magában foglalja – egyetlen tünnető kivétellel, a matematika ugyanis hiányzik –, szembeötlő vonása, hogy a filozófus mekkora érdeklődést mutat az élet minden formája iránt. Nem lehetetlen, hogy ebben származása is közrejátszik; apja, mint említettük, a makedón uralkodó orvosa volt. Nem csoda, ha példáit is gyakran az orvostudományból meríti.

Az „élet” Arisztotelész számára minden másnál inkább képviseli a „létet”: ez a legfőbb *entelekheia*. Ebben a felfogásban mindennek megvan a maga fajta és osztály szerint megszabott mértéke, korlátja és beteljesülése. Minden a télosza szerinti megvalósulásra törekszik, törekvése azonban nem lépi túl a fajtája által meghatározott lehetőségeket. Arisztotelésznel a „céloknak” kiüntetett helye van az okok között, és amikor az okok ismeretéről értekeznek, ez adja az első számú magyarázatot. A *Metafizika* már idézett első köny-

▼ Nagy Sándor birodalma Hispániától az Indusig terjedt.



Az erény tehát olyan lelki alkat, amely az akarati elhatározásra vonatkozik, abban a hozzáánk viszonyított középben áll, amely egy szabálynak megfelelően határozható meg, mégpedig azon szabálynak megfelelően, amely szerint az okos ember határozna meg. Középhatár két rossz között, melyek közül az egyik a túlzásból, a másik a hiányosságból ered; s középhatár azért is, mert míg az egyik rossz a kellő mértéket túllépi, a másik pedig azon alul marad, az érzelmekben éppúgy, mint a cselekvésekben – az erény a középet találja meg, és azt is választja. Ezért lényegét és a mibenlétét kifejtő meghatározást tekintve az erény közép, de abból a szempontból nézve, hogy mi a legjobb és a helyes, az erény a legfelső csúcás.”

Arisztotelész: *Nikomakhoszi ethika*. (Ford. Szabó Miklós)

vében főként ebből a szempontból kárhoztatja elődeit, beleértve Platón is.

Arisztotelész fizikáját ugyanúgy ez a teleologikus elgondolás uralja, mint a filozófiát és a biológiát. A dolgoknak is megvan a „természetes” helyük, és hajlamuk szerint e felé törekednek. A kő a célja felé zuhan.

Pszichológia

Egy mechanisztikus, célirányosságot nem ismerő szemlélet tükrében Arisztotelész teleológiája elfogadhatatlan, ám ez a kritika olykor azt is sugallja, hogy a filozófus egy fajtákon túllépő, valamiféle mítikus omegapont felé haladó „előretörésből” (Ernst Bloch) vagy egy minden határon átlépő evolúcióból indul ki. Ilyesmire azonban nem gondolhatott Arisztotelész: egy dolog télosza nála mindig a dolog fajtájához van kötve.

Van azonban egy jelentős kivétel: a megismerés során a megismerő tovább lép, és mindenre kiterjeszkedik, ami létezik. Ez a korlátlan evolúció terepe, ahol az emberek vetekednek az istennel, és halhatatlanságra tesznek szert. A megismerésben, amire, mint a *Metafizika* első mondata megállapítja, természeténél fogva minden ember törekszik, az a lélek, ami bizonyos értelemben minden. Ahol pedig az emberi megismerés leginkább kibontakozhat, az nem más, mint a filozófia, az első okok ismerete, amire önmaga kedvéért törekszik az ember, és ami a létező mint létező – Arisztotelésznél Platón nyomán *theóriának* nevezett – érdek nélküli szemléletében teljesedik ki. Ez az élet legfőbb célja, állítja Arisztotelész, aki Platónnál is nagyobb hangsúlyt fektet erre.

Itt is hierarchikus rendről van szó tehát, melynek lépcsői a „lét”, az „élet” és a „megismerés”, s amelyben a magasabb mindig az alacsonyabb entelekheíája, az alacsonyabb pedig mindig a magasabb dűnámisza. Így a lélek a test entelekheíája, az, ami a testet „megtartja télozásban”. A *lélekről* (De anima) szóló traktátusában Arisztotelész a következő meghatározást adja tárgyáról:

„A léleknek tehát szükségképpen abban az értelemben kell szubsztanciának lennie, hogy ő a potenciálisan étlettel bíró természeti test formája. Mármint a szubsztancia teljesültség. A lélek tehát ilyen testnek a teljesültsége. Ezt pedig kétféleképpen értjük: ahogy a tudást és ahogy az elmélkedést. Nyilvánvaló, hogy a lélek a tudás értelmében vett teljesültség, mert az alvás is és az ébrenlét is benne foglaltatik a lélek meglétében. Nos, az ébrenlét az elmélkedésnek, az alvás ellenben a tudás tevékenység nélküli birtoklásának felel meg. Keletkezésének sorrendje szerint pedig ugyanabban az egyedben előbbre való a tudás. Ezért a lélek a potenciálisan étlettel bíró testnek első teljesültsége.”

Az „első” teljesültséget vagy megvalósulást kell léleknek neveznünk, mert ez tekinthető alapnak. A lélek „aludni” is tud, és az alvás Arisztotelész felfogása szerint a latensen meglevőnek, a virtuálisnak, a „szunnyadónak” a szimbóluma; az ébrenlét ellenben az entelekheia legmagasabb rendű formáját, a teóriát jelképezi. Meglehet, Arisztotelész egy már Hérakleitosznál is többször felbukkanó képhez nyúl vissza, amely jelképesen az ébrenléttel fejezi ki a legmagasabb intellektuális lehetőségek megvalósulását. A *biosz theóretikosz*, az elmélkedő élet dicséretében Arisztotelész bizonyos értelemben még „vertikálisabb” és „platonistább” is Platónnál. Ő nem beszél kötelező alászállásról vagy a barlangba való visszatérésről. Ugyanakkor a felfelé tartó út sem tart addig nála, hiszen a télosz elérhető. Arisztotelész nem szenvedheti a végtelenbe vesző utakat. Lépten-nyomon tetten érhető nála a „valahol véget kell érnie” szelleme.

Etika

Elmondható ez arra nézve is, amit az ember boldogságra, birtoklásra és hatalomra való törekvéséről állít. *Nikomakhoszi etikájában* a törvényhozó Szolón egyik mondasával vitázva fejti ki véleményét a kérdésről. Mint Hérodotosz beszámol róla, Szolón azt mondta egyszer a dűszdag, s magát hatalmasnál és gazdagságánál fogva a legboldogabb embernek tartó Kroiszosz királynak, hogy a szó valós értelmében senki sem nevezhető boldognak a halála előtt. A féltékeny istenek mindig tönkretehetik az ember boldogságát. „Meg kell azonban vizsgálni minden dolognak a végét, hogy miképp üt ki.” Arisztotelész képtelenségnek tartja a bölcs választát, mivel a boldogság az energia egyik formája, nem pedig az aktivi-

σις, κατερίθμηνσάν μιν μορποσάειθι κινήσας· ὅστων· εἴ γ' ἦ μή τι
 τουτων ὑπάρχει τῷ γένει, δίδωλον ὅτι οὐκ ἐκινέται· οὐδ' ὅστων κινή-
 σις· ὁμοίως δὲ καὶ ὅτι ἡ ψυχὴ, οὐκ ἀριθμὸς· διελόμενον ὅτι
 πᾶσι ἀριθμοῖσι περιττὸς ἢ ἀρτιος· εἴ γ' ἦ ἡ ψυχὴ μή τι περιτ-
 τὸν μή τι ἀρτιον δέλοισι· ὅτι οὐκ
 ἀριθμὸς· πρὸς μὲν οὖν
 τὸ συμμικρῶν ἐστι διὰ
 ἧτοι ὅτων καὶ
 ὅτων· ὡς ἂν
 ρητέ
 ον.
 ΤΕΛΟΣ ΤΟΥ ΤΡΙΤΟΥ ΤΟΝ
 ΤΟΡΙΚΩΝ.



ἈΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ ΤΟΡΙΚΩΝ ΤΕΤΑΡΤΟΝ.

 ΕΤΑ ΔΕ Ταύτη, περὶ τῶν πρὸς τὸ
 γένος καὶ τὸ ὄνομα ἐπισκεπτόν. ὅστις
 ταύτην στείχει αὐτῇ πρὸς τοὺς ὄρους.
 περὶ αὐτῇ δὲ τούτων ὁ λιπακὸς καὶ
 σκίφης γίνονται τοῖς δεξιμασί-
 νοις. Ἄν τις τοῦτ' ἔσθῃς πινος ἢ
 ὄντων, πρῶτον μὲν ἑπιβλέπειν ἐπὶ
 πᾶν τὸ πρὸς συλλήψιν τῆς λυγρῆς τι, εἴ τινοι μὴ κατὰ γὰρ φαίλα κα-
 θὰ περὶ ἑκάστου συμπεριβοῦτος οἶον, εἴ τις σιθονίης ἢ ἀργυρῶν
 γένος καίλα, εἴ τις ἡδονῆς μὴ ἀσπιδος, εἴ γὰρ ῥυτίττο, δὴ λην-ὄτι τ'
 ῥίος ἢ ἀσπιδος τῆς ἡδονῆς. τὸ γὰρ ἴσεν ὅτι ἢ τὸ πρὸς τὸ εἶδεν κα-

Arisztotelész szerint az erény vagy morális minőség nem más, mint ésszerű közép (*meszotész*) vagy az ésszerűtlen szélsőségek közötti egyensúly, amit azonban többféleképpen is félre lehet érteni. Szó sincs róla, hogy Arisztotelész a közép-szert, a statikus átlagot magasztalná, hiszen ez nem a szélsőségek közötti morális minőség volna, hanem az emberek körében elfoglalt pozíció, egyfajta korlátozott lét. És nem is a Horatius-féle *aurea mediocritas*, az epikureisták eszményét dicsérik, a rejtőzködő, nyugalmas és a feltűnést kerülő létet, amely a legnagyobb élvezetet biztosítja. Az arisztotelészi meszotész feltételezi a két szélsőség hangsúlyos jelenlétét, elképzelhetetlen a belőlük származó feszültség nélkül. Ellensúly hiányában egyensúly sincsen, az intellektuális teljesítményt pedig automatizmus váltja fel. Az a közép, amelyet Arisztotelész keres, egyben tetőpont is. A bátorság például csak akkor morális minőség, ha a bátor tisztában van a veszéllyel, és alkalma van menekülni is: ha nincs választás, erényről sem beszélhetünk.

◀ Arisztotelész írásait először a velencei nyomdász-kiadó, Aldus Manutius nyomtatta ki a 15. század végén.

tásé. Emberként tehát ki-ki boldog lehet a magától
télőszán belül, vagyis még élete vége előtt, a le-
hetőségekhez mérten.

Arisztotelész etikájára nézve döntő jelentőségű, hogy mit gondol a téloszról, az entelekheia-ról, valamint az *oikeion*ról, vagyis arról, ami egy fajtának a sajátja. Etikájának, ahogy az antikvitásban általában, az eudaimonia, a boldogság áll a középpontjában. Nála ez egyfajta kontemplatív boldogság, melynek az ésszerűség a biztosítéka. Ezért etikai eszmefuttatásaiban, Platón követve, olyan értelmi érényekre helyezi a hangsúlyt, mint a bölcsesség és a mértékletesség. Bár a tudás nem azonos az érénnyel, mégis nélkülözhetetlen feltétele annak.

Athén és Róma

Szókratész, Platón és Arisztotelész fellépése után a filozófia végleg otthonra lelt Athénban, ahol sorra telepedtek meg a máshonnan származó bölcselek. Iskoláikat és követőiket immár nem városuk után nevezték el, mint például az „eleaiakat” vagy a „milétosziakat”, hanem azok után az athéni épületek után, ahol bölcselekedtek és tanítottak. Platón iskoláját Akadémiának hívták; Arisztotelészt, aki Platón halála és Szpeuszipposz vezetővé választása után önállósodott, és Farkas-Apollón (Apollón Lükeiosz) szent ligetében alapított iskolát, Lükeionnak vagy Peripatetikus iskolának hívták.



► Szinópeai Diogenész (i. e. 412–323) künikus bölcseletetvetette a kifinomult életmódot, ezért egy hordóban lakott. Ugo da Carpi képen portája előtt láthatjuk, könyvekkel körülvéve.

tosznak; Zénónét (nem keverendő össze az eleai bölcselettel) a helyeül szolgáló oszlopcsarnok után Sztoának; Epikuroszt Kertnek.

Szókratész, Platón és az utóbbi unokaöccse, Szpeuszipposz kivételével az itt felsoroltak közül senki sem athéni származású. Arisztotelész a makedóniai Sztageirosból jött, követője, Theophrasztosz Lesbosról, Zénón a ciprusi Kitionból, Epikuros pedig Szamosról. Vagyis a centruma fejlődött Athén inkább vonzotta, semmint kibocsátotta a filozófusokat. Ezt a sajátosságot mutatja a latin nyelvű irodalom központja, Róma is. A jelentős latin szerzők sorából egyedül Caesar volt római származású, a filozófusok közül pedig egyedül Boëthius.

Az „Akadémia”, a „peripatetikus iskola”, a „Sztoa”, a „Kert” és más hasonló elnevezések éppoly kevésbé mutatnak a tartalomra, és éppoly önkényesek, mint keletkezésüket tekintve a „metafizika” szó. Ez persze mit sem változtat azon, hogy filozófiai iskolák és irányzatok nevévé vál-

tak, amelyek idővel egyre nagyobb önállóságot kaptak maguknak, dogmatizálódtak, és megpróbálták fölülkerekedni egymáson. Szókratész halála után különféle irányzatok lépnek színre, többek között a künizmus és a hedonizmus, melyeknek alapvető vonásai későbbi iskolákban is visszatérnek majd, és amelyek az etikát, azon belül is a boldogság kérdését helyezik a középpontba.

Mindez jól látható, ha áttekintjük a Sztoa és az epikureizmus tanításait, amihez a valósághoz való viszonyuk szolgálhat vezérfonalként, különös tekintettel az etikai vonatkozásokra.

A sztoikus filozófia

Arisztotelész óta az etikát önálló diszciplínaként művelték az athéni iskolákban. De már Platón is nagy jelentőséget tulajdonít az etikai kérdéseknek, követve ebben Szókratészt, akit élénken foglalkoztatott az emberi bölcsesség kérdése. Amit például Az államban mond az érzelmeken úrrá levő észről, az egyértelműen megelőlegezi a sztoikusok vélekedését ebben a kérdésben.

Ugyanakkor éppen ezzel az etikai gondolkodással függ össze, hogy a természetbölcselet nem szorul háttérbe sem náluk, sem a korai sztoikusoknál, sem az epikureistáknál. Az etika feladata ugyanis, hogy a bölcsességet és a boldogságra való törekvést összhangba hozza a természettel és a természet követeléseivel. Gyakorlati oldalról nem más ez, mint annak az igénynek az érvényesítése, hogy életünket bizonyos gondolatok szerint rendezzük be, és minél kevésbé legyünk a sors játékszerei. Ebben a tekintetben az etika szekularizálja a vallási gyakorlatot, amennyiben minden felelősséget az emberre hárít. Egy homéroszi hős még kimenthette magát az istenek akaratára vagy beavatkozására hivatkozva.

Ami a sztoikusokat illeti, az etikai irányultságot az iskola fejlődése magyarázza. A régi sztoában, a ciprusi Kitionból származó Zénónnál (kb. i. e. 335–kb. i. e. 265), a Zeusz-himnuszáról ismert Asszosi Kleanthésznél (kb. i. e. 331–kb. i. e. 233) és tanítványánál, a kilikiai Szoloiából való Khrüszipposznál még több a hérakleitoszi tanokat követő természetfilozófia, és nagyobb hangsúly esik a logikára, mint a középső sztoában és az újsztoában, amely a római Senecánál már kimondottan etikai, sőt moralizáló irányultságú. A természetről szóló fejtegetések itt tisztán építő céllal szerepelnek, feladatuk a már kidolgozott ideológia alátámasztása.

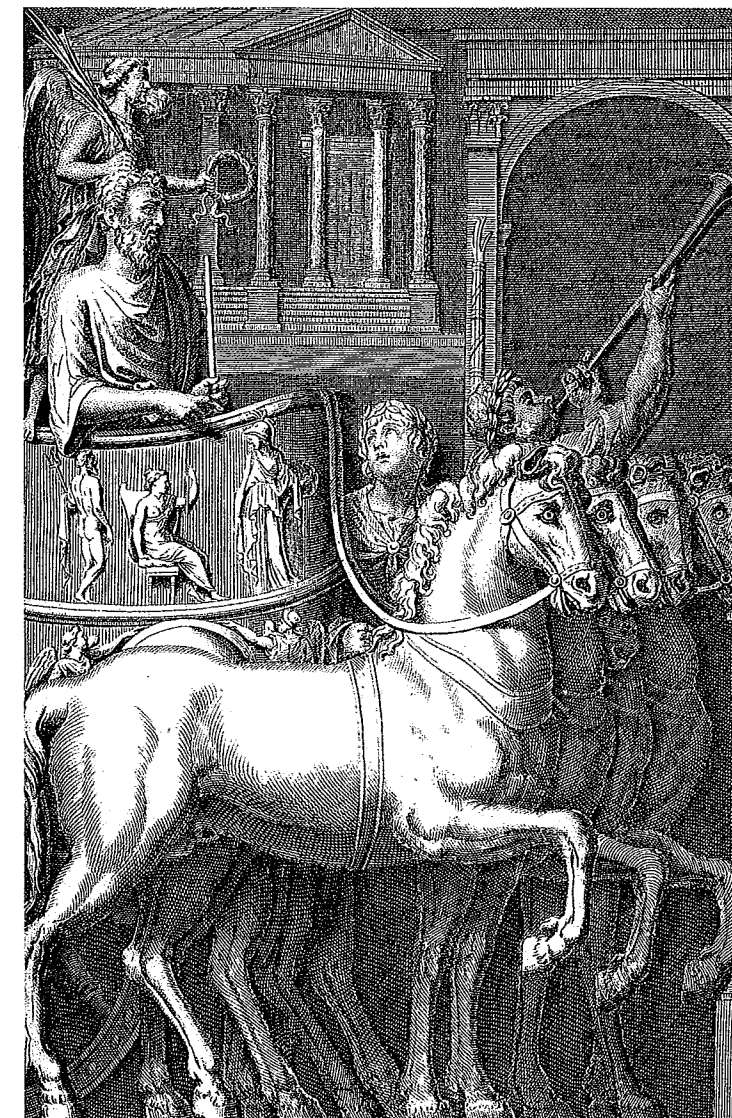
Alapvető gondolatuk, hogy a valóság mind struktúrájában, mind működésében megérthető. Az ember világos képzetet alkothat magának a valóságról, „megragadhatja” a lélekbe „nyomó-

dott és peccételődött” *phantasztia kataleptiké*-ben. Nem csupán fogalmat alkothat róla: meg is ragadhatja, hiszen az arra rendeltetett, hogy megragadják, és ennek megfelelően csupa rejtett jelzés.

A *logosz* szó egyfelől azt jelenti: fogalom, konklúzió, emberi ész, másfelől: a mindennek alapjául szolgáló aktív princípium. Gondolkodás és lét, ész és valóság egységét fejezi ki, melynek létrehozásában úgyszólván az ész vagy logosz ragadja magához a kezdeményezést. Kezdetleges formában, de Hérakleitosznál is megtalálni ezt az azonosítást – egyik mondása arra utal, hogy minden a logosz szerint történik –, nála azonban még nyoma sincs a logosz tevékeny fellépésének.

Ez a logosz az istenség, de egyúttal a természet is. A megismerés hatókörén belül van, immanens, tehát részesedhet belőle az emberi ész. Ha a sztoikusok azt mondják, hogy „természet szerint” vagy „saját természetünk szerint” kell élni, az immár nem azt jelenti, hogy lépést kell tartani a felsőbbrendű természeti erővel, mint az archaikus, vallásos párhuzamosság világában, hanem azt, hogy józan belátás útján megbékélünk a természet belső törvényszerűségeivel, és ezekhez igazítjuk saját akaratunkat. Az akarat követi a belátást. A kötelesség (*to kathékton*) pedig nem más, mint ami az akarat és belátás egysége szempontjából ildomos. A „létből” a „kell”-be ugrani annyit tesz, mint alkalmazkodni egy átfogó struktúrához, amelyben a mikrokozmosz „kell”-je egybeesik a makrokozmosz „lét”-ével.

Aki ily módon alkalmazkodik, bölcs, és *hégonikon*ját, lelkének a logosszal érintkező, irányító részét követi. Ha pedig így tesz, szabad, és *autarkheia*nak örvendhet: miután fölbe emelkedett a véletleneknek, és elérte a filozófusok régi ideálját, azt az *apatheia*nak is nevezett állapotot, melyben az ember szabadabbá lesz mindattól, ami őt passzivitásra kárhóztatva akarata ellenére vagy akaratán kívül érné. Az *apatheia* az a tulajdonság, mellyel az atomisták az atomokat, Anaxagorasz pedig a nusz ruházta fel: az atomok változhatatlanok, a nusz befolyásolhatatlan. A sztoában annak képességét jelenti, hogy erkölcsi erőknél fogva és bepillantást nyerve a természet törvényszerűségeibe, fölbe emelkedjünk a szenvedélyeknek (*pathé*) – ezáltal a bölcs az istenekhez lesz hasonlatos, hiszen nemcsak az atomokra, rájuk is igaz: *apatheisz*. Látnivaló, hogy a sztoikusok nem-emberi szférákból kölcsönzik eszményeiket, hanem az anyagiból és az isteniből.



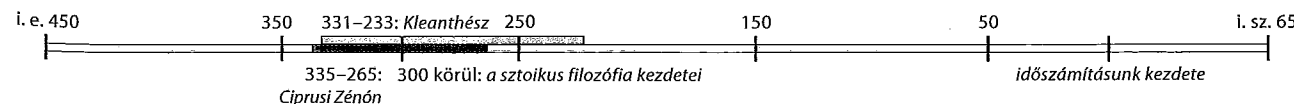
Seneca

A kései sztoikus Lucius Annaeus Senecától (kb. i. e. 1–i. sz. 65), aki Néró császársága idején befolyásos férfiúnak számított Rómában, kiterjedt filozófiai-retorikai életmű és néhány drámai alkotás maradt ránk. Művei jól példázzák, hogyan határozza meg az etikai racionalizmus az életet, és nagymértékben uralhatja mindazt, amit az emberek tesznek, és ami érheti őket. E szemlélet szerint a gondolkodás, cselekvés és lét egységes kontinuumot alkot. Ami megtörténhet, az el is gondolható, és ami elgondolható, az el is viselhető.

Amikor Seneca Anaxagorasz és Krantort (i. e. 300 körül), egy gyászolóknak szánt írás szerzőjét követve tovább viszi a vigasztalás nagy múltú hagyományát, ezt a gondolatot variálja eszmefuttatásaiban. Példaképpen egy szakasz a Luciliushoz írt erkölcsi levelek egyikéből:

„Haladj csak előre: majd megérted, hogy bizonyos dolgoktól éppen azért kell kevésbé rettegni,

▲ Marcus Aurelius, a római császár-filozófus, Senecához hasonlóan az újsztoa képviselője volt. *Elmélkedések* című műve az emberi életéről vallott nézeteit foglalja össze, és a sztoikus erényeket hirdeti.



mert nagy félelmet keltenek. Semmi baj nem nagy, ha már a végső. Eljön hozzád a halál: ha együtt maradna veled, félned kellene tőle; de szükségszerűen vagy meg sem érkezik, vagy továbbhalad. [...] Senkinek sem juthat osztályrészü a nyugalmas élet, ha túlságosan annak megnyújtásán töri a fejét, s a legfőbb jók közé számítja, hogy hány consult élt át. Naponta tűnődj el ezen, hogy képes légy higgadtan megválni az élettől; sokan úgy csüggenek rajta s kapaszkodnak bele, mint a tövisbe s a göröngyökbe azok, akiket a hegyi patak sodra elragad. A legtöbben nyomorultul hányódnak a halálfélelem és az élet gyötrelmei között, élni nem akarnak, meghalni nem tudnak. Tedd hát kellemessé életedet: tégy le minden miatta érzett gondot. Semmi jó nem ad örömet annak, aki birtokolja, csak ha lelkét előkészíti a jó elvesztésére – márpedig semmit nem oly könnyű elveszíteni, mint azt, amire nem lehet többé vágyakozni, ha már elvesztettük. Önts hát lelket magadba, és vértedődj fel mindezek ellen, hisz a leg hatalmasabbakkal is megtörténhetnek. [...] Ne bízz a szélcsendben, ne feledd, hogy a tenger felkavarodik.”

A nagy tekintélyű sztoikusok életfilozófiája sokakat megszólított, és hosszú időn át jelentékeny befolyást gyakorolt az etikai gondolkodásra. Rómában ez a filozófia már az i. e. 2. században termékeny talajra lelt Scipio Aemilianus (i. e. 185 – i. e. 129) szellemi körében, ahol Rodoszi Panaitiosz (kb. i. e. 185 – kb. i. e. 110) volt a legjelentősebb filozófus. Seneca után egy felszabadított rabszolga, Epiktétosz és a Római Birodalom császára, Marcus Aurelius lettek nagy hatású képviselői.



▲ Miután Seneca, a római filozófus kegyvesztett lett Nérónál, öngyilkosságba kényszerítették.



▲ A filozófusok réges-régi eszménye, hogy függetlenség magukat minden véletlen körülménytől, s így az istenekhez legyenek hasonlatosak. Jupiter rendelkezik az ember sorsa felett; a kép az attribútumaival, a sassal, a joggal és a villámmal ábrázolja.

Epikureizmus

A kései sztoikusok az etika szolgálatába állították a természetfilozófiát, Epikuroszról (i. e. 341 – i. e. 270) pedig elmondható, hogy még egy lépéssel tovább ment ezen az úton. A fizika nála teljes egészében etikai célnak rendelődik alá: úgy hivatott magyarázni a jelenségeket, hogy az ne adjon okot vallásos félelemre az istenektől és a haláltól, és az emberek *ataraxiában*, lelki zavartalanságban élhessenek. Itt tehát az etika elsőbbséget élvez a metafizikával szemben. Epikurosz ezt nem is rejti véka alá. Menoikeusznak írott, filozofálásra buzdító levelében így ír:

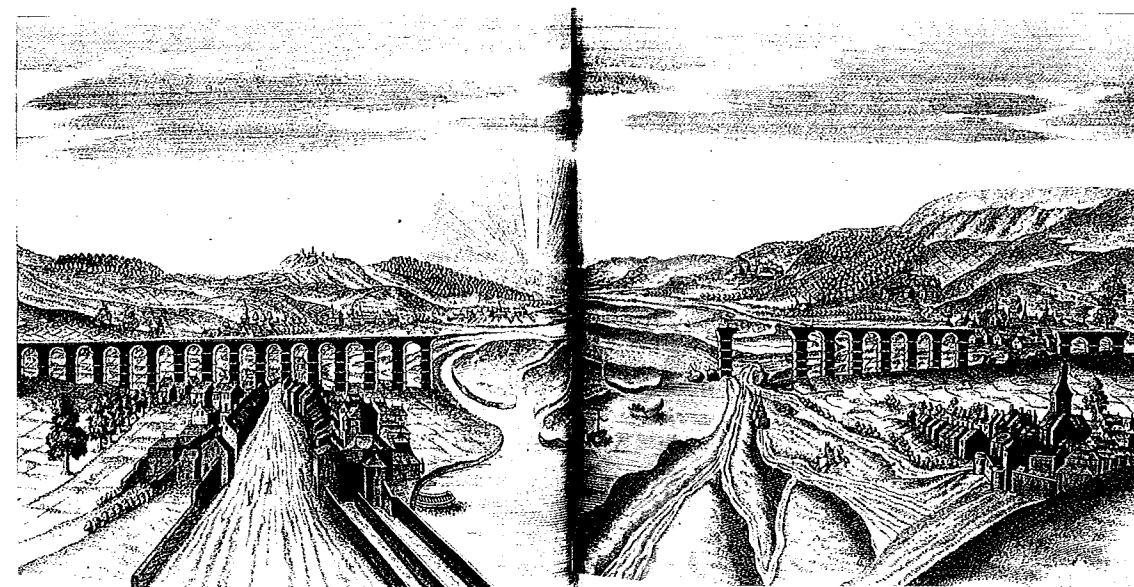
„Míg fiatal valaki, addig se halogassa a filozofálást, s amikor öregedni kezd, akkor se ernyedjen el a bölcselkedésben. Hiszen senki sem túl fiatal és senki sem túl öreg a lelke egészségének a megszerzésére. Aki azt mondja, hogy a filozofálásnak még nem kezdődött el vagy már elmúlt az ideje, hasonlít ahhoz, aki azt állítja, hogy a boldogságnak az ideje még nem jött el vagy már tova is tűnt. Így hát ifjúnak és öregnek egyaránt kell filozofálnia, az egyiknek azért, hogy öreg korában is ifjú maradjon a javakban a múlta való kellemes visszaemlékezés révén, a másiknak pedig azért, hogy ifjú létére egyszersmind »öreg« is le-

gyen azáltal, hogy nem fél a jövőtől. Gondolkodnunk kell tehát a boldogságot nyújtó dolgokról, hiszen ha a boldogságunk megvan, mindenünk megvan; ha pedig nincs meg, mindent elkövetünk, hogy megszerezzük.”

Epikurosz etikai eszményei Démokritoszhoz kapcsolják, aki a derűs, boldog élet fontosságát hirdette. Fizikája is a Démokritosz, illetve annak tanítómestere, Leukipposz (i. e. 5. sz.) által képviselt atomizmus folytatójának mutatja. De a determinizmus csapdáját elkerülendő, Epikurosz feltételezi, hogy az űrben zuhanó atomok csekély mértékben letérnek eredeti pályájukról (*enkliniszis*, *clinamen*), ez pedig már elegendő az ütközésekhez, amelyek nyomán az atomok konkrét dolgokká állnak össze. Ebből űzött gúnyt az Epikurosz bíráló Cicero, aki mindezt merő agyszüleménynek tartotta. A clinamen oly kicsi, hogy lehetetlenség észrevenni, ahogy a szférák zenéjét sem hallhatjuk. Ez utóbbira azonban kínálkozik magyarázat: azért nem halljuk, mert már hozzászoktunk. Epikurosznak szemlátomást nincs szüksége bizonyítékra; megelégszik azzal, hogy semmilyen tény nem állapítható meg, amely cáfolná a clinamen hipotézisét.

Ha a filozófusokat aszerint is meg lehet ítélni, hogy az életük összhangban áll-e nézeteikkel, és pedig annál szigorúbban, minél inkább etikai jellegű a tanításuk, akkor Epikurosz feltétlenül rászolgált a megbecsülésre. Sokak csodálatát kivívta az ókorban, még filozófiai ellenfele, Seneca is gyakran idézte dicsérőleg. A sztoikusok és az epikureusok több tekintetben hasonlóan vélekednek; egyaránt magasztalták a józan életet, a lelki nyugalmat és a szemlélődést. Mi sem állt távolabb Epikurosztól, mint az üres hedonizmus!

Rómában mindkét iskola követőkre talált. Az epikureizmus a nagy költő, Lucretius (i. e. 1. sz.) személyében, aki *A természetéről* (*De rerum natura*) című tankölteményének hat könyvében mutatja be Epikurosz filozófiáját. Az idő tájt a



költészet már csak ritkán szolgált a filozófia médiumául: Lucretius azzal indokolja formaválasztását, hogy elevenebb és vonzóbbá kívánta tenni a tanok ismertetését olvasói számára. Nem kevésbé érdekesek azok a kitérői sem, amelyekben a latin irodalom később bevetté vált témájáról, a görög filozófiai kifejezések latin fordításával járó nehézségekről ejt szót.

Szkepticizmus

A szkepszisről általában, és azon belül is az antik szkeptikusokról jobbra negatív kép alakult ki. A kritika alapja már az ókorban is az a feltételezés volt, hogy a tettek és döntések csak összefüggő gondolatokból vezethetők le közvetlenül, vagy etikai hangsúllyal: a cselekvést és annak minőségét illető bizonyosság nem támaszkodhat másra, mint a gondolkodásra vonatkozó, valamint az abban való bizonyosságra. Mert gondolkodásnak és létnek össze kell kapcsolódnia, egy végből valók. Ezért lehet a szkepszis botránkyó minden dogmatikus és aktivista szemében: kikezdi a filozófia összefüggő egységét és igényeit.

A kézikönyvek is többnyire a hanyatlás kísérlő jelenségeként tartják számon a szkepticizmust, amely ennek megfelelően viszonylag későn, a görög filozófia virágkorának letűntével lép fel. Kérdés azonban, hogy tényleg így van-e, és a szkepszis, helyesen értelmezve, csakugyan bénító jelenség-e. Megállapíthatjuk, hogy a „szkepszis” szót olyan filozófusok, mint Platón és Arisztotelész, nem a „mindenben kételkedni” értelemben használják. A szó annyit jelent, hogy „szemlélődés”, és a „nézni” és „látni” igékből levezethető olyan kifejezésekkel rokon, mint a „theória” vagy a későbbi „spekuláció” és „kontempláció”, nincs tehát negatív töltete.

A szkepszis hangsúlyos filozófiai magatartásként jelenik meg az Akadémián tanító Arkeszilaosznál



(i. e. 250 körül) és Karneadésznál (i. e. 150 körül), s ott egyfajta *epokhét* foglalt magában, az ítélet és a gyakorlati döntés felfüggesztését, mégpedig arra a felismerésre alapozva, hogy az érvek és ellenérvek kiegyensúlyozzák egymást. Ilyen esetekben a filozófus nem helyezkedhet egyértelmű álláspontra; be kell érnie a néző szerepével, és gyakorlati választásában nem hivatkozhat kényszerítő okokra.

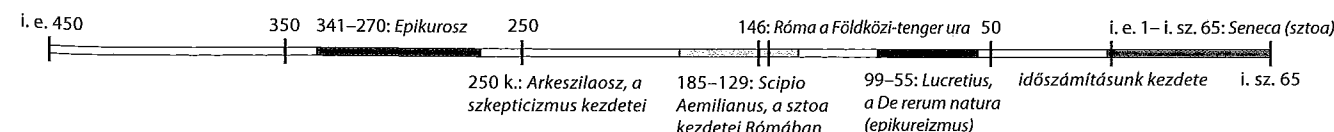
De a szkepszis nemcsak e kései formájában száll szembe az olyasfajta iskolás dogmákkal, megingathatatlan bizonyosságokkal és gyakorlati követelményekkel, amelyek az i. e. 4. század sztoicizmusát jellemezték; az olyan ember magatartásából sem vezethető le minden további nélkül, aki képtelen vagy nem hajlandó választani két egymást kétségbe vonó rendszer között, mint ahogy ez a jelenség az Arisztotelész utáni iskolák vetélkedése során előállhatott. Szkepszis lehet magától értetődő módon elfoglalt saját álláspontunk kétségbevonása is, ha az az emberi gondolkodásra és annak igényeire való reflektálásból fakad.

A dogmatizmus, vagyis amikor saját meggyőződésünket olyan nyilvánvalónak tartjuk, hogy megvitatásától is elzárkózunk, nem filozófia, és a szkepszis éppen ez ellen a dogmatizmus ellen irányul – ahogy azt a filozófia tette a kezdet kezdetén, amikor szembefordult a mítosszal. Ebben az értelemben a filozófia kezdettől fogva szkepszis, a dolgok – beleértve saját gondolkodásunk termékeit is – távolságtartó szemlélete, a bizonyosságok aláásása. Ezzel a fajta szkepszissel már a görög filozófia legkorábbi időszakában találkozunk. Megemlíthető itt

- a tudás viszonylagossága Xenophanésznál;
- a *doxa* és az *aletheia* parmenidészi megkülönböztetése, melyben akkor jelentkezik a szkepszis, amikor nemcsak mások véleményét, hanem a sajátunkat sem tartjuk csálthatatlannak;
- a konvenció viszonylagossága a szofistáknál, akik rávilágítottak a *nomosz* (konvenció) és a *phüszisz* ellentétére;

▲ Pallasz Athéné szólásra biztatja Hermészt, az istenek követét.

◀ Római terjeszkedés Európában: egy vízvezeték maradványai a franciaországi Nancy környékén.



- az, hogy Szókratész saját tudatlanságát hangsúlyozza, sőt, éppen ebben látja a bölcsességet;
- Platón ironiája, mihielyt magasztos tárgy kerül szóba.

A szkepszis nélkülözhetetlen része a filozófiának, a filozófiai aktivitás hajtóereje, és mint ilyen, maradandó. Így hát előkelőbb hely illetné meg a filozófia történetében, mint amelyet általában fenntartanak neki.



▲ Az i. e. 214-ben született, és az észak-afrikai Kúrenéből való Karneadész a szigorú törvények lehetőségét tagadó filozófiai áramlat, a szkeptikus iskola egyik vezető alakja.

Sextus Empiricus

A jelentős szkeptikus szerzők közé tartozik Sextus Empiricus, aki az i. sz. 2. században megírta a szkepszis történetét. Művéből, amely egyúttal értékes forrás is az antik bölcsélet tanulmányozásához, álljon itt egy jellegzetes passzus, ahol a szkepszis mibenlétét tárgyalja:

„A szkeptikus filozófia az a képesség, hogy a jelenségeket és a gondolatokat bármely módon ellentétbe állítsuk egymással; ebből kiindulva az ellentétes tények és érvek egyensúlya miatt először az ítéletek felfüggesztéséhez jutunk el, majd pedig a zavartalan lelkiállapothoz.

Nem valamilyen mesterkélt fogással nevezzük képességeknek, hanem egyszerűen azért, mert képes erre. Jelenségeknek most az érzékelhető dolgokat tekintjük, és ezért állítjuk szembe őket az elgondoltakkal. A »bármely módon« pedig a képességekhez is kapcsolható azért, hogy – mint mondtuk – a »képesség« szót egyszerű értelemben használjuk, továbbá a »jelenségek és gondolatok ellentétbe állítása« kifejezéshez is. Minthogy ugyanis sokféleképpen állítjuk ellentétbe egymással – jelenségeket jelenségekkel, gondolatokat gondolatokkal vagy jelenségeket gondolatokkal –, azért mondhatjuk, hogy »bármely módon«, hogy ebben az összes ellentét benne foglaltassék. Vagy pedig a »bármely módon« azért kapcsolódik a jelenségekhez és a gondolatokhoz is, hogy ne kutassuk, miként jelennek meg a jelenségek és gondolatnak el a gondolatok, hanem hogy egyszerűen csak vegyük ezeket a fogalmakat. Ellentétes gondolatmeneteknek pedig nem okvetlenül az állítást és a tagadást tekintjük, hanem egyszerűen csak azt akarjuk mondani: »egymással összeegyeztethetetlenek«.

Egyensúlynak pedig a megbízhatóság és megbízhatatlanság közti egyenlőséget mondjuk, jelezve ezzel, hogy az egymással összeegyeztethetetlen gondolatmenetek egyikét se részesítsük előnyben mint megbízhatóbbat.

Az ítélet-felfüggesztés pedig az elme olyan nyugalmi állapota, amikor nem állítunk és nem is vetünk el semmit. A zavartalan lelkiállapot pedig a lélek háborítatlansága és nyugalma. Arról pedig, hogy miként jár együtt zavartalan lelkiállapot és ítélet-felfüggesztés, a célokról szóló részben fogunk említést tenni.”

Ahogy már rámutattunk, a szkepticizmus mint különálló, saját elvekkel rendelkező filozófiai áramlat az Akadémián jön létre Arkeszilaosz, Platón ötödik utódja és az Újakadémiát alapító Karneadész jóvoltából. Szokás pürrhonizmusnak is nevezni; Pürrhon (i. e. 360 – i. e. 270), aki többek között Démokritosz és Prótagorasz hatására azt tanította, hogy a dolgokat csak úgy ismerjük, ahogy megjelennek számunkra, nem pedig valós mivoltukban, és hogy egy ítélettel szemben mindig védelmezhető az ellentéte is. Az élet gyakorlatára nézve ez nem feltétlenül jár negatív következményekkel, hiszen annak megvannak a saját követelményei, amelyek kívül esnek a filozófia hatókörén.

Platonizmus és neoplatonizmus

Az ókor nagy rendszeralkotóit, az újplatonistákat elsősorban nem Platón saját iskolájában, az Akadémián tevékenykedők között kell keresni. Ők inkább a gondolkodás módjára fektetnek hangsúlyt, rámutatva a filozófia korábbi szakaszának problematikus voltára, s ki is élezve ezáltal a problémákat; érdeklődésük kevésbé irányul arra a valóságra, amire a gondolkodás vonatkozik. Részben ebből fakad e filozófia iskolás, „akadémikus” jellege is. A preszókratikusok a mítikus gondolkodást, Szókratész a természetfilozófiai gondolkodást, a szkeptikusok pedig a dogmatikus gondolkodás minden formáját, valamint a gyakorlat támasztotta követelmények filozófiai érvényesítését bírálták. A filozófia mind a mai napig éppannyira kritikai reflexió a gondolkodás korábbi módjára és a gondolkodás mindenfajta igényére vonatkozóan, éppannyira megengedése mindannak, ami magától értetődő, mint amennyire konstrukciós-rendszerező igyekezet. Arisztotelész, az első nagy rendszeralkotó egyszersmind problematizáló is.

A platonizmusban és az i. e. 1. században kialakuló neoplatonizmusban erős a rendszeralkotó törekvés, amely eltérő filozófiákat ötvöz egybe. Platón és Arisztotelész gondolkodását éppúgy beemelik rendszerükbe, mint a sztoikusok vagy a püthagoreus iskola tanításait.

Rendszerezés

Ennek a rendszerezésnek két aspektusa különböztethető meg:

1. Igyekeznek logikai összefüggést teremteni a filozófia különböző elemei, például a logika és a metafizika vagy a természetfilozófia és az etika, valamint az eltérő filozófiai felfogások, úgymint Platón ekkorra már „tanná” szilárduló ideatana és Arisztotelész „képesség”- és „valóság”-elképzelése között. A „képességet” például a mintához való hasonulás készleteként magyarázzák, az „alacsonyabb”-ban szunnyadó honvágyként, amely azt származási helye, a „magasabb” felé vonja.

2. Meggyőződésük, hogy amit összefüggőnek gondolunk el, az a valóságban is összefügg. Gondolkodás és lét egységéről van szó tehát, melynek megvalósítását főleg a sztoikusok tekintették elvégzett feladatnak. Ez az igény már régebbi filozófusoknál is jól látható, például amikor a gondolkodást illető elnevezést legszívesebben a legfőbb valósággal, a nusszal vagy a logosszal azonosítják, és eközben egyértelműen a gondolkodásra helyezik a hangsúlyt. Anaxagorasz nusza rendező, Arisztotelésznél a noészisz önmaga tárgya, a sztoikusok teremtő logoszról beszélnek. Az i. sz. 2. században egy peripatetikus Arisztotelész-kom-

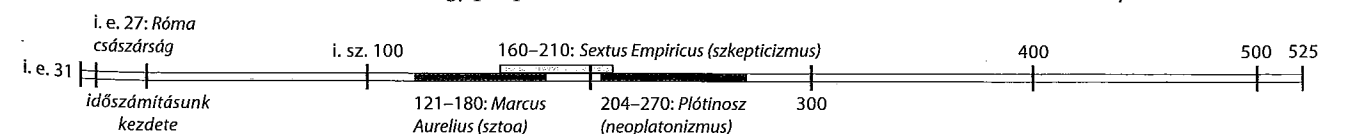
mentátor, Alexander Aphrodisiensis az isteni nusszal azonosította Arisztotelész nuszát.

A neoplatonizmus rendszerré dolgozza ki a lét és a gondolkodás vagy elgondolhatóság azonosítását. Ebben a tekintetben kimondottan szisztematikus és átfogó filozófiának bizonyul, melyben a természet filozófiája éppúgy helyet kap, mint a mitológia vagy a vallás. A rendszer mindent felölel, és nincs olyan részlet, melyet a filozófus ne tudna beilleszteni az egészbe. Ezzel valóra vált a filozófusok álma.

A „neoplatonizmus” elnevezés egyébként csak akkor helyénvaló, ha csakugyan megelőzte azt a „platonizmus”, vagyis a Platón-értelmezés első hulláma. Azt mondhatnánk, bizonyos fokig már maga Platón is platonista volt; gondoljunk csak *Az államra*, ahol részletesen megmagyarázza barlanghasonlatát, magyarázatát pedig rendszerré formálja. De eltekintve Platón platonizmusától, a „neoplatonizmus” elnevezést az is indokolja, hogy a „platonizmus” szónak két jelentése van, s vagy egyikre, vagy másira mindig támaszkodhatunk. Első jelentésében Platón rendszerezett, majd dogmatizált filozófiájára utal, amely félig-meddig már magánál Platónnál is megvan, de valójában a neoplatonisták kezén formálódik kidolgozott rendszerré. Második, általánosabb és meglehetősen homályos jelentésében viszont minden olyan filozófia vagy filozófiai gondolat a platonizmusához sorolható, amely realitást tulajdonít az elgondolt-nak, egyszersmind egyetemeséget a konkrét-nak, magasságot az alacsonynak. Az alacsonyabb rendű, a konkrét, az érzékelhető visszatükröződése annak, ami magasabb rendű, egyetemesebb és elgondolható, ami érvényesebb, és nagyobb a valóságtartalma. Platónnál is valóságosabb az idea vagy forma, mint a konkrét dolgok, jöllehet ezek is az előbbi mintájára keletkeznek. Mindez vonzó mélyértelműséget kölcsönöz a platonista és neoplatonista filozófiának. Nemcsak mintegy futólag, egy-egy oldalpillantás erejéig emeli szemét az egészre: minden telítődik annak jelentőségével, egy vízcseppben tükröződik a mindenség.

Az allegorikus magyarázat

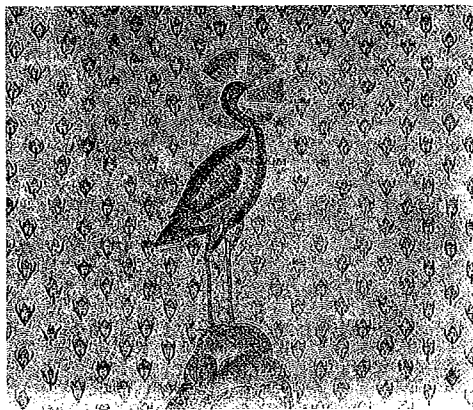
Már Arisztotelész is úgyszólván telhetetlen szellemi mohósággal halmozta fel az anyagot a majdani rendszerezés reményében. Ugyanaz a vágy hajtja a neoplatonistákat is, amikor mindenből filozófiát csinálnak, a legkisebb részletre is kiterjesztve értelmezésüket. Közülük való a Plótinosz-tanítvány Porphüriosz (i. sz. 232 – i. sz. 304), akinek terjedelmes és változatos életművét mestere életrajza is gazdagítja. Porphüriosz szemében minden filozófia, s valamennyi médium, akár az



eposz is visszavezethető a filozófiára. Homéroszt is filozófusnak látja, akinek a szövegei filozófiai magyarázatot kívánnak. Egy azóta elveszett művében Porphüriosz vállalkozott is erre a feladatra.

Porphüriosz régi gyakorlathoz csatlakozott ezzel, mellyel már Platón is élt: az allegorézis (allegorikus magyarázat) hagyományához. Az allegorézist egy már Xenophanésznel jelentkező probléma hívta életre, amely a homéroszi történetek betű szerinti olvasatából fakadt: mit lehet kezdeni az isteneknek tulajdonított botrányos tettekkel? Az allegorikus magyarázatnak eleinte nem is volt más célja, mint hogy rámutasson e megütközést keltő cselekedetek látszólagos voltára, és feltárja a költő feltételezett mögöttes szándékát, a mélyebb jelentést. Arész és Aphrodité házasságtörő viszonya mélyebben értelmezve, alaposabb olvasás után elárulja e viszony szimbolikus jelentését: valójában két ellentétes erő, a háború és a szerelem kibékülését fejezi ki. Ily módon nemcsak fel kell mentenünk a költőt, hanem hálánkat érdemli, amiért elgondolkodtat

► A páva sok kultúrában szimbolikus jelentést hordoz. Indiában a napistent jelképezte, Rómában Júnó istennő szent állata, az ókeresztény művészetben a paradicsomra és a feltámadásra utal. Mozaik a görögországi Daphnéből.



bennünket. Talán ez lehet a magyarázat arra a különös tényre, hogy a platonisták nem osztottak Platón költészet iránti ellenszenvében.

Mármint ha Homéroszt filozófusnak tekintjük, műveit is úgy kell olvasni, mint filozófiai szándékkal írott műveket, még ha az epikus történet alkalmasint más elvárásokat kelt is. Erre szolgál Porphüriosznál az allegorikus módszer, amelyet előtte már az Alexandriából származó Philón is alkalmazott a Bibliára. Philón is abból indul ki, hogy az író rejtvénynek szánta szövegét, és allegorikus formában közli a rejtett jelentéstartalmakat. A rejtvényt az allegorézis módszere hivatott megoldani, és a bölcsélet világosan követhető nyelvére átültetni.

Porphüriosz *A nimfák barlangja* című munkájában módszerét az *Odüsszeia* egyik szakaszára alkalmazza, arra a részre, amelyben Odüsszeusz ithakai partot érése után egy nimfáknak szentelt

barlangban rejtli el kincseit. Az egész szövegössze-függést szimbolikus értelemmel ruházza fel, egyetlen részletet sem hagyva figyelmen kívül. Odüsszeusz sorsa egyetemes jelentőségre tesz szert, a hős „Akárvé” válik; bolyongása nem más, mint a lélek megtisztulása, a barlang pedig az a hely, ahová a lélek alászáll, hogy megtisztuljon, és ahol az embernek hátra kell hagynia földi javait.

Porphüriosz leleményes és mélyenszántó allegorézise a legjelentéktelenebbnek látszó mozzanatok is nagy jelentőséget tulajdonít: a részlet, amely mögött mélyebb jelentések húzódnak meg, az egész szöveg súlyát hordozza. Az allegorikus értelmezés ebben a tekintetben összevethető a pszichoanalízissel, ahol a felfelé vagy lefelé való eltolás ugyancsak szerepet játszik, és ahol egyetlen részlet sem tekinthető magától értetődőnek vagy ártatlannak. A rendszer valódi heurisztikus modellként működik, amely az elme minden leleményességét igénybe veszi, mivel azonban mindenből filozófiát csinál, meg is fosztja a dolgokat saját karakterüktől, hogy aztán magasabb vagy általánosabb síkra helyezze őket. A mítoszból *logosz*, a történetből értekezés, a névből fogalom lesz, akárcsak a korai filozófiában – félig-meddig tehát annak autentikus folytatóját láthatjuk benne.

Plótinosz

Mindez jellemző a neoplatonizmus egész rendszerére, amelyben mindennek, ami van, az azonossága magasabb szintre emelkedik. Itt ismét eszünkbe juthat Platón vonalhasznalata *Az államból*, melyet a megismerési folyamat vagy a felfelé vezető út allegóriájának szánt, és akként magyarázott. A megismerés szintjei a neoplatonizmusban a létező hiposztázisaivá lesznek. A létra, amelyen felmászhat az ember, nemcsak azért marad állva, hogy biztosítsa a lefelé vezető utat: masszív lépcső lesz belőle, piramis, amely lépcsőfokaival együtt maga is önálló létezéssel bír.

Ezt az önálló létezést nevezi Plótinosz, a neoplatonizmus első nagy rendszeralkotója *hiposztázis*nak. A szó a hétköznapi nyelvhasználatban ’megalapozás’-t, ’alap’-ot jelent, de Arisztotelésznél ’üledék’-et is, azt, ’ami lecsapódik’, egyetlen egy alkalommal pedig hozzátéve ugyanazt, mint az „energeia”. A hiposztázisok hierarchikus rendet alkotnak. A legalsó a legkevésbé valóságos: ez az anyag, amit a lét hiánya jellemez, és ami rossz, mert széttagolt. A legmagasabb hiposztázis az Egy, amely kimondhatatlan, akárcsak Platónnál a Jó; ezután következik a nusz és a *pszükhé* vagy lélek.

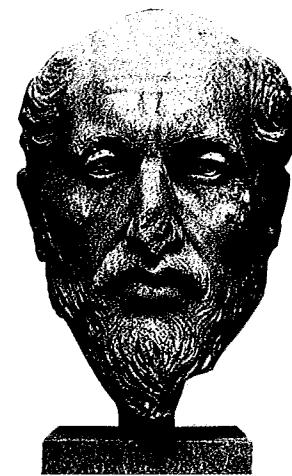
Az alsóbb hiposztázisok a magasabból erednek, ez a folyamat az emanáció (szó szerint: ki-

áradás). A forrás képzetét idéző *aporroia* kifejezést Plótinosz a gnosztikusoktól kölcsönzi, akik egy távoli, elérhetetlen istenségre utaltak az általuk bevezetett terminussal. Hogy Plótinosz milyen sajátos módon tárgyalja ezeket a kérdéseket, azt érzékeltetheti az alábbi idézet:

„Az Egy minden és egyik sem. Mindenek kezdete ugyanis nem minden, bizonyos értelemben azonban mégis minden, hiszen Oda »fut be« minden, Óhozzá. Pontosabban még nincs így, de így lesz. Mármint hogyan eredhet minden az egyszerű Egyből, amelynek azonosságában semmilyen sokféleség, semmiféle megkettőződés nem jelenik meg? Éppen azért születet minden Belőle, mert semmi sincsen Őbenne, és hogy a létező létezhesék, Ő nem létező, hanem a létező szülője. Ez az első »születés«: tökéletességében – mint hogy semmit sem keres, semmije sincs és semmire sincs szüksége – »túlsordult«, és a benne levő fölösleg megalkotta a »mászt«. Ez pedig, miután létrejött, Feléje fordult és eltelt Vele, ettől fogva az Egyre tekint, és ez a szellem. Állandóan az Egy felé fordul, és ez tette létezővé, állandóan az Egyet tartja szem előtt, és ez tette szellemmé. Mivel pedig azért fordul állandóan az Egy felé, hogy lássa Őt, egyszerre szellem és létező. Tekintve, hogy olyan, mint az Egy, hasonlóképpen is cselekszik, amennyiben sokrétű erőt bocsát ki magából – amely az ő egyik formája –, amiképpen az őt megelőző is így cselekedett. Ez a szellem lényegéből fakadó tevékenység a lélek, amely úgy jött létre, hogy szülője nyugalomban maradt, amiképpen a szellem is úgy jött létre, hogy az őt megelőző nyugalomban maradt. A lélek viszont nem marad nyugalomban, amikor alkot, hanem megmozdul és így szüli meg önnön képását. Ha azt tartja szem előtt, ahonnan született, eltelik vele, ha viszont más, ellenkező irányú mozgásba fog, megszüli önnön képását, az érzékelést és a növényekben működő természetet.”

Az antik bölcsélet egyik állandó sajátága

Míg az evolúció, az alacsonyabbtól a magasabb felé tartó fejlődés gondolata többé-kevésbé elfogadottá vált a modern kor embere számára, addig az emanáció, az alacsonyabbnak a magasabból való eredete ma egzotikus mélyértelműségnek hat. Plótinosznál a magasabb egyszerűsmin előbbre való; az alacsonyabb ehhez képest későbbi, s annak megdermedéseként és kicsapódásaként magyarázható. Plótinosz „visszatérésről”, az Egyhez mint mindenképp forrásához való visszafordulásról (*episztróphé*) is beszélt. Itt ismét csak fel-le mozgásról van szó, mint Anaximandrosznál, Hérakleitosznál – akik szerint a felfelé és a lefelé vezető út egy és ugyanaz – vagy Platón barlanghasonla-

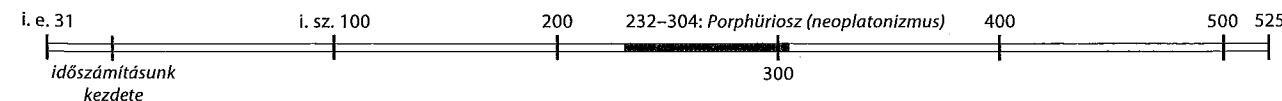


tartozott. Szorgalmazta egy filozófusváros, Platonopolisz meg-alapítását, de terve végül nem nyerte el a császár támogatását. Aszketikus élete utolsó napjait visszavonultan tölti, 270-ben éri a halál.

tában. A visszatérés szükségessége ülteti el az emberi lélekben a vágyakozást: az előretörést, az erósz, a honvágyat. A test börtön, amelybe az alászállt lélek be van zárva, vagy barlang, melynek sötétjéből a léleknek ki kell törnie a fény felé haladva, a magasabb felé vezető nyomokat követve.

Az egész antik filozófiát végigkíséri egy gondolat, melyet Plótinosz filozófiája is kidomborít, nevezetesen, hogy a létezés végső célja a theória vagy kontempláció. És ez a gondolat elválaszthatatlan attól a sejtéstől, hogy az emberek a kontemplációban visszatérnek arra a helyre, ahonnan jöttek, oda, ahol valódi honuk található. Anaxagoras szerint minden ember arra született, hogy az égbe nézzen; Platónnál a legnagyobb boldogság, ha valaki teljes fényben szemlélheti a dolgot, a barlangba pedig főként azért kell aztán visszatérnie, hogy ott beszámolhasson a theóriáról; ebben Arisztotelész is követi; és az az élvezet, amelyet Epikurosz a boldogság legigazabb és leginkább elérhető formájának tekint, kétségkívül kontemplatív természetű. Plótinosz, aki szerint végül minden cselekvésnek egyetlen célja van, hogy eljusson a kontemplációba, csak radikálizálja ezt a felfogást.

Porphüriosz azt írja, hogy mestere egyetlen egyszer esett eksztázisba; ekkor érte el a kontempláció tetőpontját. Ebben az élettrajzban, és más filozófusok élettörténetében is elő-előfordulnak hasonló anekdoták: Szókratész egyszer egy napig állt maga elé bámulva; Aquinói Szent Tamás, aki egy látomása után csak hallgatott, később azt mesélte élményéről, hogy művei elenyésznek amellett, amit látott. A neoplatonisták által leírt misztikus tapasztalat jóval túllép a vizuálisan meg-tapasztalható határain, a jelenségek világában –



„Menjen tehát, aki képes rá, vonuljon lelke belsejébe, de hagyja kint a szemek látását, és vissza ne forduljon az után, amit előbb a testek ragyogó szépségének tartott. Amikor ugyanis a testekben lévő szépségeket látjuk, nem szabad hozzájuk odatapadnunk, hanem inkább felismerve, hogy ezek csak képmások, nyomok és árnyékok, ahhoz menekülnünk, aminek a képmásai, ha ugyanis valaki a testi szépséghez fut, és azt akarja megragadni, mint igazit, könnyen úgy járhat, mint az, aki a hullám ringatta, szép tükörképet akarta megfogni – ahogy ez a mesében van –, s eltűnt a folyóba süllyedve. Már most, aki a testi szépség hatalmában van, s nem tágit onnan, nem a testére, hanem a lelkére nézve fog ugyanilyen módon egy, az ész számára sötét és kietlen mélységbe süllyedni. Ott is fog maradni vakon, mint a Hádészben, s itt is, ott is csupán árnyékokkal fog érintkezni. Bizony helyesebb volna, ha valaki így buzdítana ben-

nünket: »Meneküljünk innét, barátaim, a mi édes hazánkba!« De micsoda menekülés lesz ez, s hogy fogunk a varázsló Kirkétől vagy Kalypsotól elvitorlázni, amint ezt Odysseus mondja, úgy gondolom azt sejtetve, hogy már nem volt kedve maradni, noha szemein át élvezett gyönyöröket és sok érzéki szépségben volt része. A mi hazánk ott van, ahonnét eljöttünk, s ott van az atyánk is. Milyen is lesz hát a hozzá vezető utunk és menekvésünk? Mert a lábaink ugyan elvisznek egyik országból a másikba, mindenhol, oda azonban mégsem gyalog kell megtennünk az utat. Hasonlóképp se lovas kocsit, se tengeri hajót ne készítsünk. Hagyjuk el mindezt, és ne szemmel nézzünk, hanem a szemünket mintegy behunyva egy más látást cseréljünk helyette, s azt keltsük fel jól magunkban.”

Plótinosz: *Enneádész*. (Ford. Techert Margit)

Anaxagoras szavaival – megmutatja a láthatatlant, és az isteni szemlélet, vagy ahogy a keresztény misztikusok mondták, ebben látva a mennyei boldogság lényegét, a *visio beatifica* boldogságával ajándékoz meg.

Proklosz

Az Akadémia élén álló Proklosznál (412–485), akit „utódnak”, második Platónnak is neveztek, a neoplatonizmus kiváltképp szigorú és rendszeres formát öltött. Terjedelmes életműve a neoplatonista bölcseletet jellemző sokoldalú érdeklődésről tanúskodik. Írt Platón művéről, Euklidész matematikájáról, mitológiáról és vallásról. Euklidész matematikai módszerétől inspirált *Sztokeioszisz theologikéjében* – latinul *Elementatio Theologica* – 211 bizonyítással ellátott tétel formájában ismerteti a filozófia alapjait. Az első négy tétel így hangzik:

1. Valamilyen módon minden sokaság részesedik az Egyből.
2. Minden, ami részesedik az Egyből, egyszerre egy és nem egy.
3. Minden, ami egy lesz, azáltal lesz egy, mert részesedik az Egyből.
4. Minden, ami egy lett, más, mint ami önmagában egy.

Proklosz *Elementatio Theologica*-ja alapvető módon befolyásolta a középkori teológiát és filozófiát. Arab nyelvű átdolgozását a 12. században *Liber de causis* (Az okokról) címmel fordították latinra, és a művet hosszú időn át Arisztotelésznek tulajdonították. Proklosz hatásának terjedésében Pszeudo-Dionüsziosz Aeropagitész írásai (6. század eleje) is fontos szerepet játszottak.

Meg kell jegyezni, hogy Platón és Plótinosz hatását csak részben lehet minden kétséget kizáróan kimutatni a későbbi filozófiában, aminek különböző okai vannak: elegyednek egymással a platóni (magától Platónról származó), platonizáló, platonista és neoplatonista elemek, amikhez aztán gnosztikus, keresztény és mitikus elemek vegyülnek, mint Pszeudo-Dionüsziosznál és Ágostonnál.

Az, amit a platonizmus képvisel a filozófia történetében, az idők során javarészt anonim lett, és korántsem annyira Platón, Plótinosz és Proklosz műveinek elmélyült olvasataira, mint inkább a fentebb körülírt, tágabb értelemben vett platonizmus iránti elragadtatásra utal. A „mindenben minden” felett érzett lelkesültség nemcsak a filozófus Bergsonnál, hanem például Rilke költészetében is érezhető.

A filozófia és a kereszténység

I. sz. 529-ben a keresztény Justinianus császár parancsára kimondják az akkor Damaszkiosz vezetése alatt álló platóni Akadémia feloszlását. Ezt az évet tekinthetjük az antik filozófia végének, noha éppenséggel nem vall filozófiai gondolkodásra, ha egy uralkodó parancsszavát tesszük meg a filozófiatörténet egyik fontos állomásának. Politikai döntés volt ez, ami nem akadályozhatta meg az antik filozófiai örökség továbbélését. Ennek az örökségnek a hatása már amúgy is meghozta a maga gyümölcsét a korábbi évszázadokban. Hiába a kezdeti ellenállásuk, a keresztény gondolkodók sem hagyhatták figyelmen kívül a görög filozófusok által megfogalmazott kényszerítő gondolatmeneteket.

A görög és a keresztény gondolkodás különbsége javarészt abból ered, hogy míg az antik filozófia folyvást a gondolkodás autonómiája és saját

valósulásai. A történelem alanya megértheti őket, értelmével úrrá lehet rajtuk. A zsidó-keresztény felfogás ezzel szemben lineáris folyamatnak – haladásnak vagy hanyatlásnak – mutatja a történelmet, melynek minden pontja döntő jelentőségű. A történelemnek egyetlen célja van: a kinyilatkoztatásban kilátásba helyezett üdvösség megvalósulása.

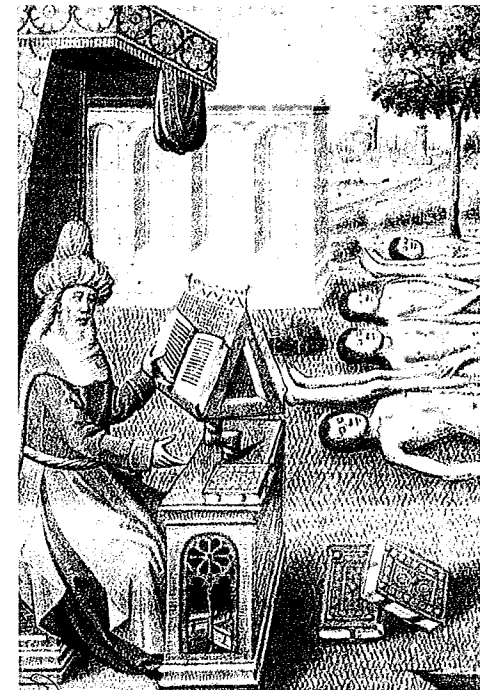
Az apologéták

A keresztény gondolkodók újra meg újra nekilendültek, hogy apologéikban adjanak számot hitükről, védelmezve vallásukat az antik filozófiával szemben, és támadva az abból kedvükre mérítő „eretnkségeket”, például a „gnóvizst”, mely, mint már a neve is mutatja, a „magasabb” valóságot illető tisztánlátás és az emberi élet ebből fakadó magyarázatának igényével lépett fel, afféle kozmikus arányokat öltő önismeretként.

Apologéta szerző volt a kozmopolita Alexandriából származó Kelemen (kb. 150–217) is, aki az antik filozófusokkal vitatkozva olyan sokat idéz tőlük, hogy műve rendkívüli forrásértékkel bír a filozófiatörténet tanulmányozása szempontjából. Alexandriai Kelemen azzal magyarázza az antik filozófia és irodalom nem egy keresztény bölcselet gondolkodóba ejtő vonzerejét, hogy egyes költők és filozófusok, például Euripidész és Platón, az Ótestamentum hatására eljuthattak az igazság bizonyos fokú ismeretéig. Ez az egyik első lépés afelé, hogy valamelyest összebékítsék a két ellentétes gondolkodási irányt, és a görög filozófia fogalmi apparátusát a keresztény tanítás rendszerezésének és védelmezésének szolgálatába állítsák.

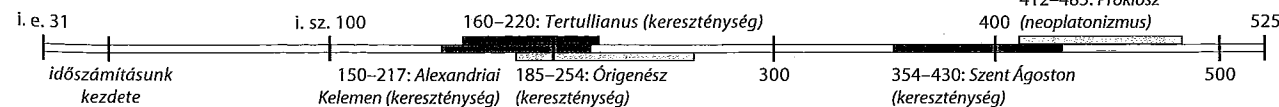
A keresztény tanítás viszont történeti kinyilatkoztatás, hiszen szükségképpen el van zárva az önhatalmú ész elől. Hit és tudás között áthidalhatatlan szakadék tátong. A természetes teológia mint olyan, jöllehet már Arisztotelésznel fellelhető volt, a középkori szerzők jóvoltából pedig kidolgozott rendszerré vált, a keresztény hit tükrében mindig is kétséges vállalkozásnak számított. A hit önálló jellege a gondolkodással és tudással szemben – mily sokszor visszatérő kérdés ez az ókeresztény és a középkori filozófiában. Talán Tertullianus (160–220) fogalmazta meg először, hogy az emberek azért hisznek, mert hitük tárgya, például Krisztus feltámadása, lehetetlenség: „Bizonyos, mivel lehetetlen.” Ennek az ellenkezőjét, a filozófia számára kedvezőbb felfogást Ágoston foglalja szavakba: „Hinned kell, hogy megértsd.”

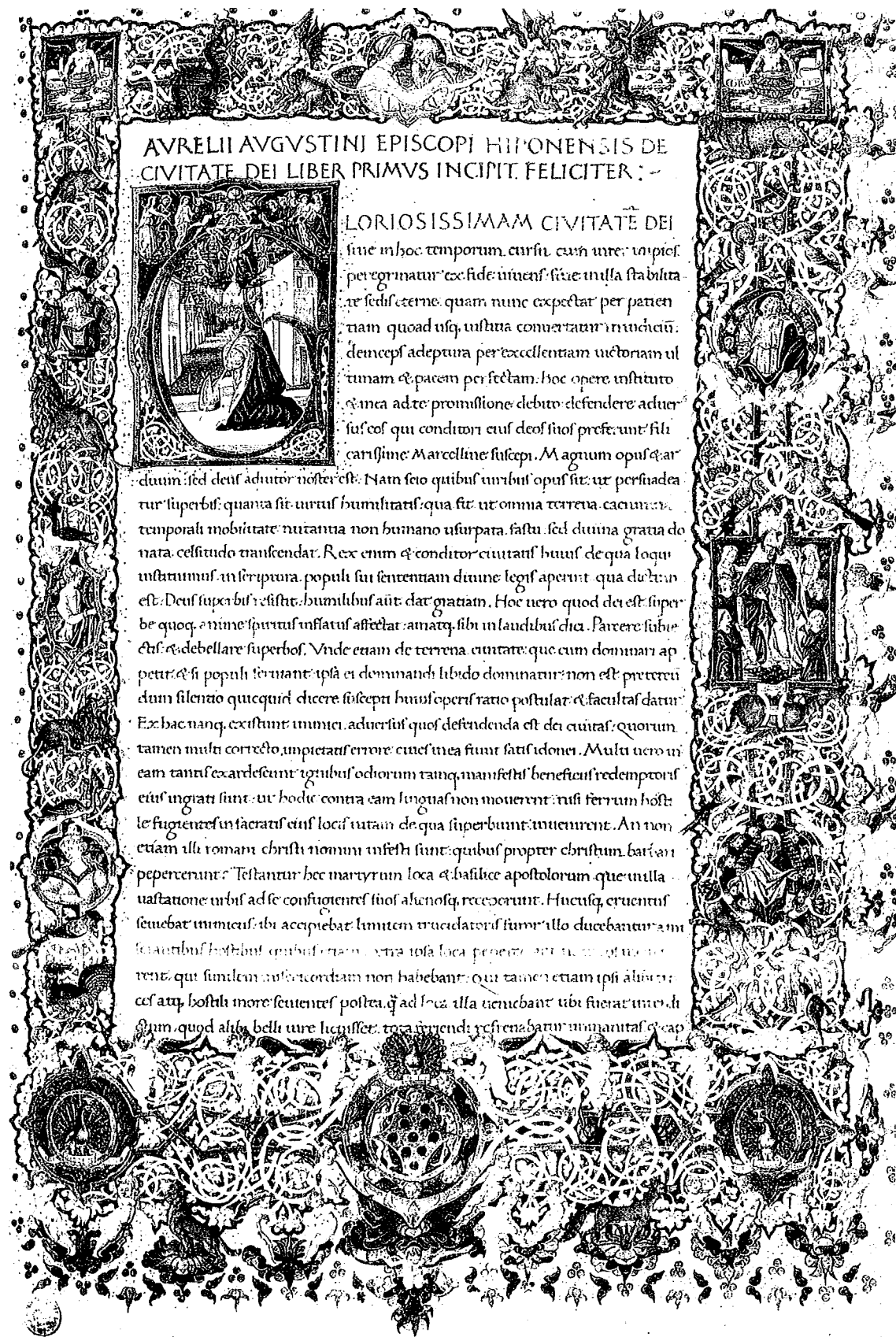
► Origenész görög teológus (kb. 185–kb. 254), aki Kelemen követte az alexandriai iskola élén.



immanens rendszertana körül köröz, addig a keresztény gondolkodás elvei megkövetelik, hogy a történelemben elhangzott isteni kinyilatkoztatás legyen a vezérlő elv, és mindent eretnkségnek bélyegezzek, ami pusztán önhatalmú gondolkodásból fakad.

Ezzel a különbséggel függ össze a homlokegyenest eltérő történelemfelfogásuk is. Az archaikus görög elképzelés szerint, mint azt korábban többször is említettük, a történelem ismétlődő körforgás, akárcsak az évszakok visszatérése. Ismétlődésükben megjósolhatóvá válnak az események, hiszen ily módon már ismert lehetőségek meg-





▲ Szent Ágoston *De civitate Dei*-jének kezdő lapja egy 15. századi kéziratban.

„Amikor a dolgokról írtam, figyelmeztetésképpen előrebocsátottam, hogy csak arra legyünk tekintettel velük kapcsolatban, ami a lényegük, és arra ne, amit egyébként még önmagukon kívül jelenthetnek. Ennek megfelelően most azt mondom, hogy a jelekkel kapcsolatos vizsgálódás közben éppen ellenkezőleg járjunk el: ne legyünk tekintettel a lényegükre, hanem csak arra, hogy ezek jelek, vagyis hogy valamit jelentenek. A jel ugyanis nem más, mint az a dolog, amely lehetővé teszi, hogy az érzékszerveinkhez eljutó külső forma alapján valami más is eszünkbe jusson. Így, ha nyomokat látunk, arra gondolunk, hogy állat járt arra, és ezek az ő nyomai; ha füstöt veszünk észre, akkor feltételezzük, hogy tűz van valahol. Egy élőlény hangja alapján következtetni tudunk annak lelkiállapotára; a katonák pedig, amint meghallják a kürtöt, rögtön tudják, hogy támadás vagy visszavonulás, vagy egyéb, csatában megszokott dolog-e a kötelességük.

Mármost a jelek közül egyesek természetesek, mások pedig az emberek közti megegyezésen alapulnak. Természetes jelek azok, amelyek úgy teszik lehetővé, hogy önmagukon kívül valami mást is fölismerjünk általuk, hogy nincs jelen semmiféle, a jelentésre irányuló akarat vagy szándék, mint ahogy például a füst tüzet jelez. Nem törekszik ugyanis arra, hogy jelezze, de a tapasztalat körébe tartozó dolgok felismerése és megjegyzése révén akkor is rájövünk, hogy tűz

van a közelben, ha csupán a füstöt látjuk. A jelek ezen osztályába tartoznak az állatnyomok, és a haragos vagy szomorú ember arckifejezése szintén jelzi lelkiállapotát, még akkor is, ha ezt maga a haragos vagy szomorú ember egyáltalán nem szeretné. De bármely más, lélekben támadt indulatot is elárul az arcunk, még akkor is, ha nem törekszünk erre kifejezeten. A jelek ezen osztályát azonban most nem célunk vizsgálni. [...]

Mármost a megegyezésen alapuló jelek azok, amelyeket bizonyos élőlények állapítanak meg egymás között a maguk használatára, abból a célból, hogy amilyen pontosan csak tudják, megjelöljék lelkük indulatait, benyomásaikat és mindazt, amit megértenek. Annak ugyanis, hogy az emberek megjelölnek, azaz jeleket állapítanak meg, nincs más oka, mint hogy a jel megállapítója előhossa magából és átadja egy másik léleknek azt, amit a lelkében hordoz. Szándékunk tehát az, hogy a jeleknek ezt a csoportját vegyük szemügyre és tárgyaljuk meg, mégpedig amennyiben az embereket illetik, mivel azokat a jeleket, amelyeket isteni szándék állapított meg és a Szentírás foglal magába, szintén emberek fedték fel számunkra, nevezetesen azok, akik írásba foglalták.”

Augustinus: *A Keresztény Tanításról*.
(Ford. Böröczki Tamás)

Boëthius

Utolsóként Anicius Manlius Torquatus Severinus Boëthius (480–524) említjük a korszakból, aki a keleti gót birodalom alapjait megvető Theoderik király magas rangú tisztségviselője volt. Nagy hatású kommentárokat írt Arisztotelész logikai műveihez, teológiai értekezéseket többek között a szentháromságról, és ő a szerzője *A filozófia vigasztalása* című munkának. Ezt a már címmel is sokat ígérő művet Boëthius fogságban alkotta: a filozófiát dicséri benne, amely elkíséri az emberi szellemet életútján, és vigasztalást nyújt a nehéz időkben.

A középkort tárgyalva bővebben is szólnunk még Boëthiusról.



► Boëthius tekintik az antik bölcsélet utolsó képviselőjének.



Az indiai gondolkodás tanításai

Mielőtt az indiai filozófia jelentős gondolati irányzatainak vizsgálatába kezdenénk, előbb azt a kérdést kellene tisztáznunk, mi is az, hogy indiai filozófia, és milyen aspektusaiban különbözik a nyugati jellegű filozófiai gondolkodástól.

Az indiai filozófia

Az „indiai filozófia” három fontos, indiai talajon kialakult gondolkodói tradíció közös elnevezése: a hindu, a buddhista és a dzsaina hagyományé. Ezeknek az irányzatoknak mindegyike kialakította a saját szerteágazó rendszereit, s ezek az önmagukban teljes rendszerek a különböző filozófiai felfogások hihetetlen gazdagságát, sokrétűségét tartalmazzák. Mint a nevük is elárulja, ezek a gondolkodási rendszerek szorosan kapcsolódnak az ősi India három legfőbb vallásához – a hinduizmushoz, a buddhizmushoz és a dzsainizmusához.

Amikor az indiai gondolkodást „filozófiaként” tárgyaljuk, soha nem szabad szem elől tévesztelnünk, hogy ez a gondolkodás szorosan kapcsolódik a valláshoz. A nyugati felfogás szerint a filozófia elsősorban a valóság teoretikus és logikailag következetes vizsgálatát jelenti. Ha az európai szövegekben mégis a „filozófia” görög eredetű kifejezését alkalmazzuk az indiai gondolkodásra, akkor ennek a fogalomnak más jelentéstartalmakra is ki kell terjednie. Az indiai filozófusokat például kevésbé érdekli a valóság önmagában vett kutatása, az ő gondolkodásuk sokkal inkább egy gyakorlati célra, nevezetesen a megszabadulásra irányul. Az indiai gondolkodásban a megszabadulás tekintetében a tudatlanságon való túljutás a legfontosabb, mert a tudatlanság az igazi oka annak, hogy a lélek nem tud kiszabadulni az újjászületések körforgásának (*szanszára*) rabságából.

Bármilyen sokfélék is az indiai gondolkodási rendszerek, valamennyiben közös az a meggyőződés, hogy a lélek mindig is foglya volt ennek a tudatlanságnak. Ezért igyekeznek az indiai gondolkodó filozófiai reflexióval leküzdeni saját tudatlanságát és eljutni az igazi megismeréshez, amely kioldja a lelket az újjászületések körforgásának kötelékéből.

Vallási háttér

Az indiai gondolkodás és a „megszabadulás” mint vallási koncepció közötti szoros összefüggés lényeges eltérést mutat a nyugati jellegű gondolkodástól. Az indiai gondolkodáson belül minden iskola – a hindu, a buddhista és a dzsaina egyaránt – szent könyvvé nyilvánított bizonyos

vallási szövegeket, és ezeket olyan tekintéllyel ruházta fel, amellyel semmilyen más, sem vallási, sem világi jellegű szöveg nem érhet fel. Ezeket a szövegeket „kinyilatkoztatásoknak” is nevezhetjük, ha leválasztjuk erről a kifejezésről azt a sajátos jelentést, amely a kereszténységben tapad hozzá – a Bibliában ugyanis ez Isten igéjével egyenlő. Talán szokatlanul hangzik, de az indiai gondolkodók számára fontosabb volt ezeknek a szövegeknek az egyedülállósága és kikezdetlen tekintélye, mint egy isteni teremtmény létezése.

Az a tény, hogy a filozófiai kutatás olyan érvényes módszerei közé, mint az észlelés és a logikai vizsgálódás, beletartozik a szent könyvek tanulmányozása is, világosan utal az indiai filozófiának a vallással vagy teológiával való közeli rokonságára. Ez alapozta meg korábban azt a kérdésfeltevést, hogy helyes-e az indiai gondolkodást egyáltalában „filozófiának” tartani. Még a 20. század elején is voltak olyan tudósok, akik úgy vélték, hogy az indiai gondolkodás esetében nem alkalmazható a „filozófia” fogalma.

Ennek a nézetnek elsősorban az a magyarázata, hogy Nyugaton, legalábbis a nyugati tudósok körében kevésbé voltak ismertek a filozófiai jellegű indiai írárok, így India olyan spirituális szövegei, mint az *upanisadok* és a *Bhagavadgíta*. Ráadásul az indiai gondolkodók – különösen a hinduizmus képviselői – folytonosan hangsúlyozták az indiai gondolkodás spirituális jellegét.

Ma azonban, amikor már többet tudunk az indiai gondolkodás filozófiai aspektusairól, nemigen akad olyan nyugati gondolkodó, aki elvitatná tőle a „filozófia” nevet. Még a nyugati filozófiában szokásos aldiszciplínák szerinti tagolás is elvégezhető az indiai gondolkodás esetében: megtalálható az ismeretelmélet, ontológia, kozmológia, filozófiai antropológia, filozófiai teológia és etika. Ezekhez a filozófiai aldiszciplínákhoz persze Indiában más tartalmak is kapcsolódnak, hiszen az indiai logika elvei szerint dolgozták ki őket. De mivel alkotórészei az indiai gondolkodásnak, teljesen jogosnak látszik, hogy indiai „filozófiáról” beszéljünk.

A karmáról szóló tanítás

A csárvákák materialista iskoláját leszámítva, szinte valamennyi indiai gondolatrendszerben vannak olyan tanítások, amelyeket alapvetőnek tartanak, noha érvényességük nem feltétlenül indokolható észérvekkel. Az elsőrendű a karmáról szóló tanítás. A szó a szanszkrit *kri* („tenni, cselekedni, csinálni” jelentésű) ige-től ered: a karma főnév jelentése pedig „tett, cselekedet”. A karmáról szóló tanítás azon a meggyőződésen alapul, hogy minden tett, attól függően, hogy jó-e

vagy rossz, meghozza a maga jó vagy rossz gyümölcsét.

E tanítás eredeti értelmében a *karma* szó csak a rituális cselekedetekre vonatkozott. Az idők folyamán azonban a jutalom és büntetés elvét kiterjesztették az emberi cselekvés minden formájára. A „tett” fogalma immár mindenfajta emberi tevékenységre vonatkozott, legyen az szellemi, verbális vagy fizikai természetű. Így alakult ki fokozatosan az az elmélet, hogy helyes viselkedéssel (*dharma*) érdemeket lehet szerezni, amelyek a cselekvő számára később boldogságot (*szukha*) vagy boldog, örömteli élményeket hoznak; a helytelen viselkedés (*adharma*) pedig tartozást halmoz fel, amely idővel szerencsétlenséget és szenvedést (*duhkha*) idéz elő. Hogy mi a jó cselekedet, azt a szent szövegek és a hozzájuk fűzött kommentárok határozzák meg. Rossz cselekedetnek számít minden olyan tett, ami sérti az előírt szabályokat.

Fontos hangsúlyoznunk: hogy valakinek milyen cselekedeteket kell végbevinnie és melyektől kell tartózkodnia, az függ a kasztjától, amelybe beleszületik, valamint a státusától. A hindu társadalom felépítése hagyományosan hierarchikus, négy osztályból vagy kasztból áll. Felülről lefelé szemlélve ezek: a bráhmánák (a papok) kasztja, a ksatriják (a fejedelmek és harcosok kasztja), a vaisják (kereskedők és parasztok) kasztja és végül a sűrdrák kasztja (azoké, akiknek a három másik kaszt tagjai kell kiszolgálniuk). Az első három kaszt tagjai, akiknek jogában állt a hinduk szent könyveit, a Védákat olvasni, életük során négy életrend szakaszon mentek keresztül: a tanuló (*brahmácsarin*) életmódja az első szakasz; ezután következett a családfenntartók (*grihasztha*) szakasza; a harmadik szakasz a társadalomtól elvonuló aszkéták (*vánaprasztha*); és aki elér a negyedik, az utolsó életszakaszba, az mindenről lemondó (*szannjászín*) életet él.

Szigorúan véve a karma törvényének két elvi következménye van. Az első elv az, hogy egyetlen tett sem szűnik meg soha, amíg meg nem hozta a gyümölcsét. Ezáltal minden tettben van valami visszavonhatatlan, mert még amikor önmagában már nem létezik, „láthatatlan erőként”, érdemként vagy bűnként akkor is tovább él. A karma törvényének másik következménye az, hogy az ember csakis a saját tetteinek a következményeit arathatja le, soha nem a másét. Más szóval a karma soha nem vihető át egyik emberről a másikra. Ettől eltekintve a nép körében elterjedt néhány hindu vallási áramlatban – és általános formában a buddhizmus vallási gyakorlatában – nagyon is élő az az elképzelés, hogy a karma legalábbis egyes esetekben átadható.



◀ Egy ksatrija (harcos). A harcosok alkották az indiai társadalmi rendszer négy kasztjának egyikét.

Az újjászületés tana

Mivel az indiaiak úgy gondolják, hogy tetteik többsége csak egy következő életben hozza meg gyümölcsét, a karmáról szóló tanítás szorosan összefügg az újjászületés tanával. A mostani élet örömeit és szenvedéseit egy korábbi életben elkövetett tettek gyümölcseként fogják fel. Ha pedig abból indulunk ki, hogy egy ember életének néhány vagy összes cselekedete nem érhet be a rákövetkező életben, ebből szükségképpen az következik, hogy ennek az embernek már egész sor életet le kellett élnie, amelyek mind a karma törvénye szerint alakultak.

Az indiai gondolkodásban az életek ilyen körforgásának nincs kezdete; a lélek is örök, és mivel mindig is volt valamennyi érdeme és bűne, nem merül fel a kérdés, hogyan vette eredetileg magára ezt a terhet.

Azt a tanítást, amely szerint mindig ugyanaz a lélek lakozik életei során a különböző testekben, nevezik az újjászületés, a „metempsichózis” vagy „transzmigráció” (lélekvándorlás) tanának. Ha a „lélekvándorlás” fogalmát eredeti jelentése szerint értelmezzük, azt a képzetet társítjuk hozzá, hogy a lélek mintegy „helyválttatást” végez. Ez az elképzelés az indiai gondolkodás kontextusában nagyon is félrevezető lehet, mert a lélek a legtöbb hindu filozófus számára diffúz és mindenütt jelenvaló. Ha azonban az újjászületést úgy fogjuk fel, mint egy újonnan létrejövő test bír-



▲ Pecsételő az Indus völgyéből, az indiai kultúra bölcsőjéből (i. e. 2500–1500). A képen egy mediatáló alak látható, akit Siva hindu isten elődjének tekintenek; itt a legfőbb jógiként ábrázolják.



▲ Krisna táncol a legyőzött Kálján, a kígyódémonon. Akit az isten egyik inkarnációja a saját kezével pusztít el, az is megszabadul az újjászületés körforgásából.

tokba vételét, amelyet a lélek magáévá tesz, miután a halál pillanatában elhagyta a régi testet, világossá válik a voltaképpeni jelentés. Az indiaiak többnyire a *szanszára* szót használják születés és halál kezdet nélküli ciklikus folyamatára.

A végső megszabadulásról szóló tan

Bár a halál és az újjászületés váltakozásának nincs kezdete, mégis ki lehet szabadulni ebből az örök körforgásból. Azt tartják, hogy sokaknak valóban sikerült a minden szenvedéstől való abszolút és örökké tartó megszabadulás (*móksha*, *nirvána*) állapotába eljutni. Egy megszabadult lélek többé már nem kerül be semmilyen testbe, tehát nem is érzi többé a legkisebb fájdalmat sem, amely egyébként elkerülhetetlen velejárója az újjászületések körforgásának. A megszabadulásnak ezt az aspektusát egyformán hangsúlyozza valamennyi indiai gondolatrendszer.

Az indiai felfogás szerint a lélek és a test kapcsolata nem fontos, mivel nem csupán örömteli, hanem fájdalmas tapasztalatok is fakadnak belőle. Végső fokon az érdem és a bűn határozza meg azoknak a testeknek a jellegét, amelyeket a lélek az egyes újjászületések alkalmával birtokba vehet. Mivel a test az az instrumentum, amellyel az örömet vagy fájdalmat érezni lehet, ezért elképzelhetetlen, hogy a testben „lakozó” lélek ne érezzen semmiféle szenvedést. Ahhoz, hogy megszabaduljon minden szenvedésétől, a léleknek el kell oldódnia a testhez való minden kötődéstől.

A boldogság, amit egyes indiai gondolatrendszerek a megszabadult lélek állapotaként feltételeznek, csak testtől elválasztva képzelhető el. A boldogság a lélek sajátossága. A végérvényes megszabaduláshoz a léleknek le kell vetnie magáról minden érdemét és minden bűnét, s ez általában csak több élet során érhető el. Még ha az előző életekben felhalmozott karma megsemmisül is, az új élet során mindig új karma keletkezik. Aki komolyan törekszik a megszabadulásra, annak minden tetről le kell mondania, amiből új karma jöhetne létre.

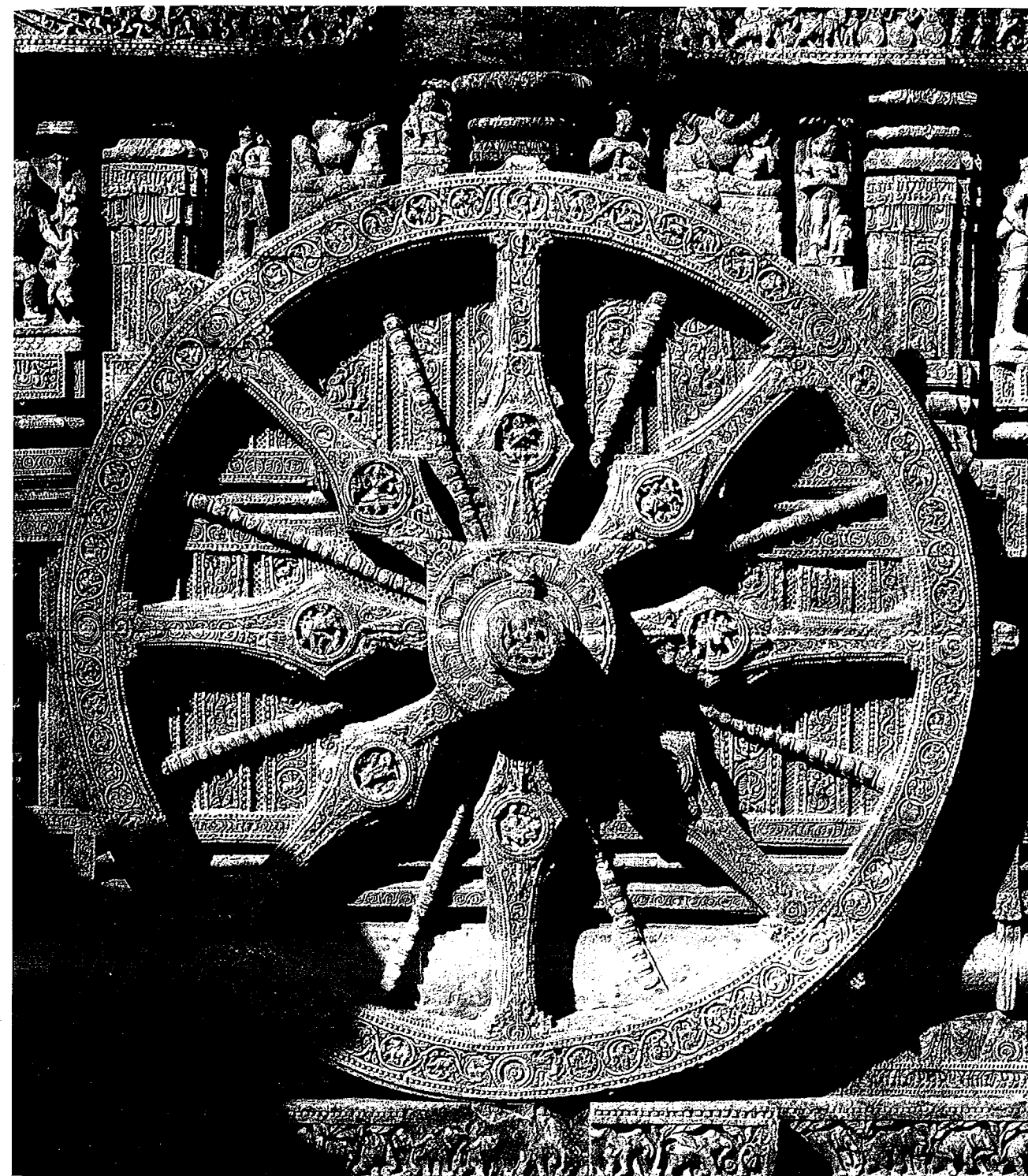
A világmindenség megszűnéséről és újrakeletkezéséről szóló tanítás

Majdnem minden indiai filozófia abból indul ki, hogy a világ egésze bizonyos időszakoként felbomlik (*pralaja*). Egy olyan köztes időszak után, amikor a rab lelkek szenvedésének folyamata egy időre megszakad, a szétesett univerzum helyébe egy új teremtés lép (*szarga*). A hindu gondolkodók számításai szerint egy ilyen univerzum több mint 311 040 milliárd naptári éven át áll fenn, és négy fázisra (*jugára*) oszlik. Az egyes korszakok nemcsak egyre rövidebbek lesznek, de az ember fizikai, mentális és morális tulajdonságainak fokozódó hanyatlásával is járnak. Ezután kerül sor

az univerzum teljes felbomlására: az anyagtalan lelkek elválnak a testektől, miközben minden összetett materiális dolog alkotóelemeire hullik szét. Ezt vagy úgy képzelik el, mintha, úgymond, atomjaikra esnének szét, vagy egy amorf ősananyaggá (*prakriti*) válnának. Egy-egy ilyen felbomlási szakasznak ugyanannyi ideig kell tartania, mint egy új univerzum fennállásának. A nyugalom időszaka után aztán újra kialakul egy új világegész. Egyes gondolkodók felfogása szerint egy ilyen keletkezési folyamat egy személyes isten akaratából és irányításával megy végbe, mások tagadják az isteni beavatkozást, és egyszerűen a karma természetes és úgyszólván mechanikus hatásából indulnak ki. A teremtésre, vagy tulajdonképpen az univerzum keletkezésére van szükség ahhoz, hogy a lelkek a karma-tannak megfelelően learathassák tetteik termését. Ha egy univerzumnak az ideje lejárt, a felbomlás és újrateremtés ciklusa tovább működik. Ennek a folyamatnak nincs kezdete és vége, mert sosem érkezik el az a pillanat, amikor már egyetlen lélek sem vándorol.

A lélek és az ősananyag örök voltáról szóló tanítás

Míg a teremtésről szóló keresztény tanítás a semmiből való teremtést feltételezi, az indiai gondolkodásra az a felfogás jellemző, hogy sem a léleknek, sem az ősanagnak, amelyből az anyagi dolgok kialakulnak, nincs kezdete és vége. Néhány gondolkodó szerint az ősananyag olyan valami, amiből az élőlények testét és a fizikai tapasztalati világot felépítő anyagi elemek képződnek. Mások szerint az anyagi őselemek atomnyi részecskékből állnak, és az anyagi világ ezeknek az elemeknek meghatározott mintázatú kombinációjából keletkezik. Következésképpen az új univerzum nem semmiből való teremtés, hanem egy fejlődési folyamat megnyilvánulása és eredménye, mint az anyag és a lelkek kombinációja, ahol mindkettő örök. Ennek megfelelően az univerzum felbomlása minden komplex valóság elemeire való redukálását jelenti.



▲ A konárki naptemplom (i. sz. 13. sz.) szekeret mintáz, amelyen Szúrja napisten az égen áthalad. A kerekben az újjászületések ismétlődő ciklusának szimbólumát látják.

Az eredet



▲ Varuna a védikus kor (i. e. 1500–600) leginkább tisztelt istenalakjai közé tartozott; később a vizek, az óceánok kevésbé jelentős istene lett. A védikus korban az árják ismételt betörték Indiába. Leigázták az Indus völgyét, lerombolták kultúráját, ám sok hagyományát át is vették.

vott nagyon sok bráhmánát egy áldozati ünnepre. Mivel szerette volna megtudni, hogy ezek közül a papok közül ki ismeri a legjobban a védikus tanítást, aranyérmeket erősítettett ezer tehén szarvára. Aztán felszólította a bráhmánákat, hogy amelyikük a legnagyobb tudású, vigye magával a teheneket. Amikor az egybegyűltek látták, hogy ott időzik a körükben Jádnyavalkja is, egyik jelenlevő bráhmánának sem volt ehhez bátorsága. Jádnyavalkja viszont bátran és minden kételkedés nélkül szólította fel a tanítványát, Számasravaszt, hogy vezesse el a teheneket az ő számára. Ezt látva, a legnagyobb tudású papok kezdték el kérdésekkel ostromolni Jádnyavalkját, abban bízva, hogy vitában legyőzhetik. Jádnyavalkja azonban megfelelt minden kérdésükre, és a papok, amint megkapták tőle a feleleteket, elhallgattak.

A *Brihadáranjaka-upanisad* II. 4-ből és 5-ből tudjuk, hogy Jádnyavalkjának két felesége volt, Maitréjī és Kátjájanī. Amikor túl akart lépni családfenntartói életszakaszán, hogy remeteként az erdőbe vonuljon, úgy határozott, hogy szétosztja anyagi javait a feleségei között. Maitréjī azonban, akit nagyon érdekelt a bráhmánról szóló tanítás, és tudta, hogy a gazdagság nem vezet halhatatlansághoz, arra kérte Jádnyavalkját, tanítsa meg, hogyan juthatna el a halhatatlansághoz. Jádnyavalkja erre azt mondta neki, hogy semmi más nem ér semmit, csak az *átmanra* való törekvés, minden más csak szenvedést von maga után.

A Védák mint a hinduizmus forrásai

Az indiai filozófia eredetét a legősibb vallási szövegekben, a *Védákban*, a hinduk szent könyveiben kell keresni. A „véda” szó a szanszkrit *vid* töből származik: (vallási) tudást jelent. A „véda” fogalommal mégis mindig azt az egész szövegegyüttest jelölik, amely a szent tudást foglalja magában, és a hindu vallás és filozófia ősforrásának számít.

A legősibb védikus szövegek a négy *szanhitá* (gyűjtemény): a *Rigvéda* (istenhimnuszok), a *Sáma-véda* (áldozati énekek), a *Jadzsurvéda* (áldozati formulák) és az *Atharvavéda* (varázsigék). Mivel ezek a szövegek elsősorban rituális célokra szolgáltak, filozófiai értéket nemigen kell tőlük várni. Mégis azt lehet állítani, hogy a *Rigvéda* és az *Atharvavéda* egyes himnuszaiban felvetődnek filozófiai érdekes kérdések.

Felmerül például a kérdés, hogy ki teremtette a világot, és mikor jelentek meg az élőlények és keletkeztek az élettelen dolgok. A válaszok ezekre a kérdésekre azonban, ha egyáltalán előfordulnak ilyenek, a világmindenség keletkezéséről szóló mitológiai tanításra utalnak.

A védikus gyűjtemények mindegyikét kiegészítették számos más szöveggel, a *bráhmánákkal*, az *áranjakákkal* és az *upanisadokkal*. A bráhmánák terjedelmes prózaszövegek az áldozati rítusok „teológiai” megvilágításával. A mitológiai magyarázatokból kiindulva magasztalják ezeknek a rítusoknak a hatását. Az áldozat több mint ajándék az isteneknek kegyük elnyerése érdekében. Ha az áldozati szertartásokat a szövegekben előírt tökéletes pontossággal végzik el, maguktól is elvezetnek a kívánt eredményhez.

Az *áranjakákban* és az *upanisadokban*, amelyek misztikus és filozófiai jellegű spekulációkat tartalmaznak, a *bráhmánák* túlzott rituális formalizmusára való reakciót ismerhetünk fel. A mintegy háromszáz áthagyományozott szöveg közül, amelyeket *upanisadoknak* hívnak, alig egy tucat íródott a védikus korban – így csupán ezeket nevezhetjük valóban védikus szövegnek.

A legősibb szöveget, a *Rigvédát* kb. i. e. 1500-ban írták, míg a védikus upanisadok legfiatalabb darabja i. e. 600-ra tehető.

És mikor a rend a határt kiszabta,
mi volt alul: és mi került fölébe?
Itt vak álmok, ott erők forradalma,
lent bomlás, fent a formák büszkesége.

Megtudtak-e mást is, akik kutatták?
A titkokat bejárni volt-e szent ész?
S ha istenek is csak azóta vannak,
ki mondhatja meg, mi volt a teremtés?

Ő, akitől van, aki a világra
örködve néz, aki a maga őse,
Ő, aki csinálta vagy nem csinálta:
Ő tudja! tudja!... Vagy nem tudja Ő se?”

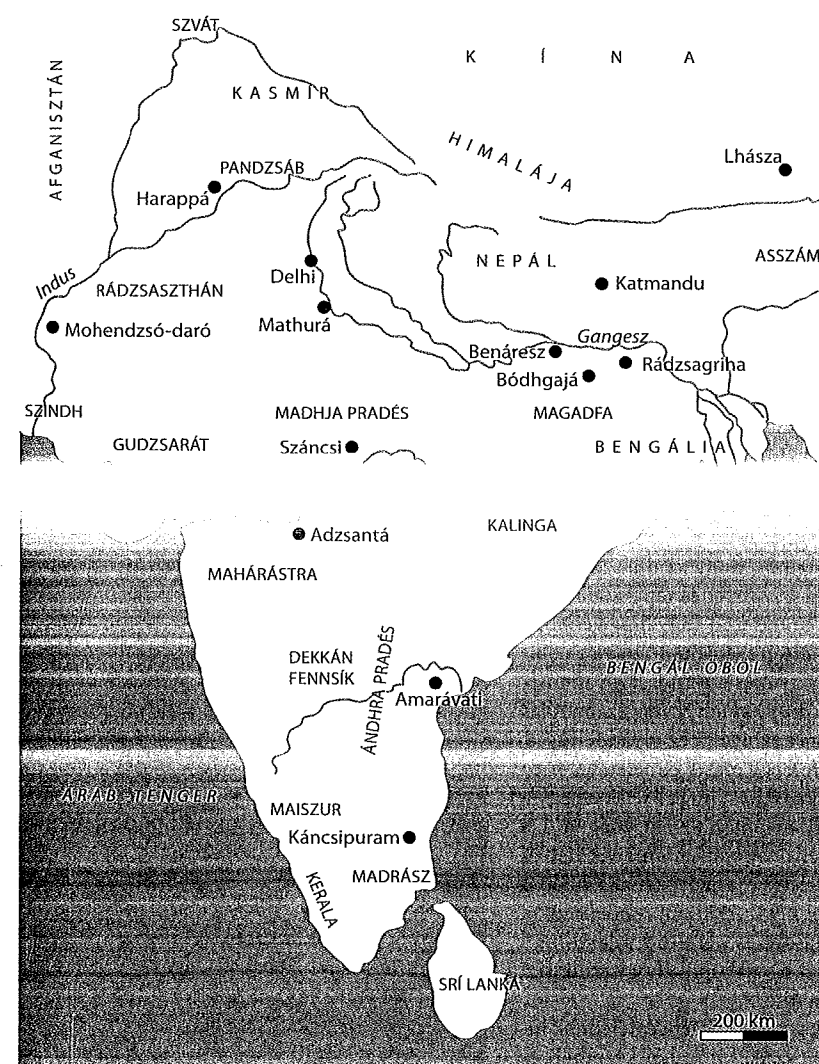
Rigvéda. Teremtéshimnusz.
(Ford. Szabó Lőrinc)

„Nem volt semminek nemléte, se léte,
nem volt levegő és fölötte kék ég.
Hol volt a világ? Mi takarta, védte?
Hol volt a magasság és hol a mélység?”

Az élet még nem vált el a haláltól,
egymásban pihent a nap és az éjjel:
lélekzés nélkül lélekzett magától
az Egy, és magányát dobogta széjjel.

Fekete volt minden, mint mikor éj van,
az idő csak készülő óceán volt:
s ekkor az Egy, mely ott aludt a héjban,
áttüzesedett, s burkából kilángolt.

Megszületett a szerelem, a lélek
magva és ura minden ösztönöknek;
nemlégti erő gyökerét a létnek
ma is a vágyban keresik a bölcsek.



◀ Az ősi India (térkép)

▼ A Nap (*Szúrja*) imádása. Bár a védikus istenek az idők során vesztek a jelentőségükből, a Szúrját köszöntő reggeli rítus mindmáig fennmaradt.



Az upanisadok filozófiája

Filozófiai szempontból azonban éppen az *upanisadok* a legjelentősebbek. Ezek az elmélkedések a nyugati világban Anquetil Duperron (1731–1805) révén váltak ismertté, aki ötven *upanisadot* fordított le egy korábbi perzsa fordításból latinra. A művet Schopenhauer ilyen lelkes szavakkal fogadta: „Ez a legméltóbb és legfenségesebb olvasmány a világon. Életem vigasza volt, és halálomban is ez lesz.”

A filozófiai spekulációk az *upanisadokban* nincsenek rendszerezve. Hidat alkotnak az egyes védikus himnuszokban és a *bráhmanákban* még óvatosan feszegetett kérdések, valamint a későbbi klasszikus hindu iskolák rendszeres gondolkodása között. Különleges jelentőségük abban rejlik, hogy a később létrejött *védánta*-rendszer alapjául szolgálnak, amely mindmáig jellemzi az indiai gondolkodást, és amelyre később még kitérünk. A lélekvándorlás kérdése, ami már a *bráhmanákban* is fölmerült, az *upanisadokban* jobban ki van dolgozva. Általában úgy hitték, hogy az ember a halála után atyái világában él tovább, ahol Jama, a halál istene az úr. Mivel azonban az élet az atyák világában nem különbözik az e világi élettől, ezt éppolyan végesnek tekintették. Azt tartották, hogy a lélek újjászületik ezen a földön, hogy halála után visszatérjen Jama királyi birodalmába. E felfogás szerint így játszódik le élet és halál állandó váltakozásban – ebben a felfogásban a lélekvándorlás gondolatának még egy kezdetlegesebb formájával találkozhatunk.

Ez a tan felveti azt a kérdést, min múlik, hogy egy ilyen újjászületés jó-e vagy rossz. Az egyik válasz szerint az ember legfőbb vágya határozza meg, milyen alakban születik újjá – ez a gondolat bekerült a buddhizmusba és a *Bhagavadgítá*ba. Egy másik válasz, amelyik a későbbi indiai gondolkodásra jellemző, úgy szól, hogy egy ember jó vagy rossz tettei, tehát a karmája határozza meg, milyen alakban születik újra. Itt már fellelhető a karmáról és a lélekvándorlásról szóló tanítások csiréja, melyet a következő időszakban mélyítették el és dolgoztak ki.

Abból a gondolatból, hogy az újjászületések körforgása mindig a szenvedés tapasztalataival fonódik össze, alakult ki az a vágy, hogy ebből a körforgásból ki lehessen szabadulni. Itt van az indiai megváltásvágy gyökere. A tudást olyan instrumentumnak tekintik, amely a megszabadulás állapotának elérésére szolgál – ez olyan felfogás, amely az *upanisadok* egy másik elméletével kapcsolódott össze. Elképzelték, hogy a lélek elhagyja ezt a világot, hogy belépjen az égi világba. De csak az a lélek nyer bebocsátást, amelyik helyes választ talál a kérdésekre, amelyeket az égi kapu őre, a Hold tesz fel neki. Aki nem rendelkezik a megszabadító tudással, és nem tud válaszolni a Hold kérdéseire, azt visszaküldik, hogy szülessen meg és haljon meg újra.

Ennek a keresésnek a során lényegtelennek bizonyul és háttérbe szorul minden kasztbeli és

rangbeli különbség. Ezért aztán még tanult bráhmanák is, akik papökként a legmagasabb kaszthoz tartoznak, tudásért folyamodhatnak az alattuk álló ksatrijákhoz. Ott van például a gazdag Dzsánasruti esete, aki alázatosan és különféle drága ajándékokkal megrakodva közeledik a leprás koldushoz, Raikvához, mert az birtokában van a legfőbb igazságra vonatkozó tudásnak. Az a gondolat, hogy végső fokon a dolgok mibenlétéről és különösen az önmagunkról való igaz tudás vezet el a végső megszabaduláshoz, mindig is dominált az indiai filozófia gondolkodásban.

A végső valóság kérdése

A legrégebb indiai vallási szöveg, a *Rigvéda* egyik himnusza szerint kezdetben nem volt sem létező (*szat*), sem nemlétező (*aszat*). Az *upanisadok* egyikében olyan gondolkodókról esik szó, akik szerint kezdetben a kettő közül csak az egyik, mégpedig a nemlétező volt meg, és ebből jött létre a létező. Ezt az elméletet azonban rögtön meg is cáfolja a szöveg, mivel létező sosem keletkezhet nemlétezőből. Ennek a helyébe lépett az a gondolat, hogy kezdetben csak a létező volt, és nem rendelődött hozzá semmiféle másik princípium. Ez az egyedülvaló létező így gondolkodott: „Legyek több, szaporodjam.” Így keletkezett minden dolog az egyetlen létből. E „minden dolgok őse” a brahman, amely „egy, végtelen keletre, végtelen délre, végtelen nyugatra, végtelen északra, végtelen felfelé, végtelen lefelé, végtelen minden irányban”.

A brahman fogalma, amely már a *Rigvédában* is megjelenik, az *upanisadokban* a végső valóságot, az egyedüli létezőt jelenti, az *upanisadok* legfontosabb tanának alapjává válik. A *Rigvéda* olvasásakor egyre-másra beleütközünk ebbe a kijelentésbe: „Mindez a brahman.” Ebből a mindenütt jelenlevő brahmanból (amely semleges nemű, és nem tévesztendő össze sem Brahmá istennel, sem a legfőbb személyes istennel) keletkezik minden, mind az élőlények, mind az élettelen dolgok. A brahman halhatatlan: tudatosság és boldogság jellemzi.

Egy másik, nem kevésbé fontos fogalom az *upanisadokban* az átman, önmagunk, az én, a lélek fogalma. A régebbi védikus irodalomban az átman fogalmát használták az univerzum lényegére és az ember lényegére egyaránt. Különbözik a testtől: a testi érzetek, mint a fájdalom vagy a halál, nem érintik. A lélek, amely nem született és halhatatlan, érintetlen marad mindenkor, még ha a test erőszakos halált halt is.

Az *upanisadokban* azonosnak tételezik az *átmant* és a *brahmant*. Itt csak egyetlen igaz lényegiség van, amelyet a kozmosz őselveként brahmannak, az ember legbenső lényeként átmannak hívnak. Jól ismert az *upanisadokból* az a kijelentés, hogy *tat tvam aszi*, „az vagy te”. Ez lett a monista védánta, a sankarai iskola írásos alapvetése.

„Gárgí kérdezte:

6. »Ami fölötté van az Égnek, ami alatta van a Földnek, ami az Ég és a Föld között van, amit múltnak, jelennek és jövőnek neveznek, mibe is van az beleszöve, mivel is van az beszöve?»

7. »Ami fölötté van az Égnek, ami alatta van a Földnek, ami az Ég és a Föld között van, amit múltnak, jelennek és jövőnek neveznek, az az ürbe van beleszöve, az ürrel van beszöve.« »De mibe van akkor az ür beleszöve, mivel van az ür beszöve?»

8. Jádnyavalkja így válaszolt: »Gárgí, ez az, amit a papok mulandótlannak neveznek. Nem durva és nem finom, nem hosszú és nem rövid, nem izzó és nem folyékony, nem árnyékos és nem sötét, nem szél, nem űr, nem ragad, nincsen íze, nincsen szaga, nincsen szeme, nincsen füle, nincsen szava, nincsen gondolata, nem meleg és nem lélegzik, nincsen szája, nincs mérete, nincs belseje és külseje, semmit sem emészt, és nincs aki megeméssze.«

9. »Gárgí, ez egy mulandótlán parancs. Ennek szavára válik szét a Hold és a Nap, ennek szavára válik szét az Ég és a Föld, ennek szavára válnak szét a percek, az órák, a nappalok és az éjszakák, a hetek, a hónapok, az évszakok és az évek. Gárgí, eme mulandótlán parancs szavára futnak a folyók a hőfödté hegyekből kelet és nyugat felé, mindegyikük a maga meg-

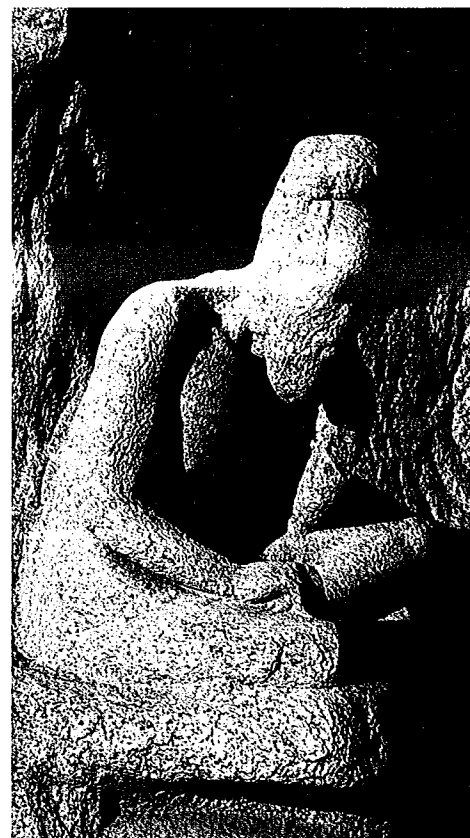
szabott útján. Ennek szavára dicsőítik az emberek az adakozót, ennek szavára gyűlnek az istenek és az ősök az áldozó kanálához.«

10. »Bizony Gárgí, ha valaki nem tudja, mi ez a mulandótlán, úgy áldozzon bár sok ezer éven át, vagy éljen kegyes életet, csak véges az. Gárgí, ha valaki nem tudja, hogy mi ez a mulandótlán, és így búcsúzik el a világtól, az számalomra méltó. Ám, aki tudja, hogy mi ez, és így búcsúzik el a világtól, az igazi pap.«

11. »Gárgí, ez a mulandótlán lát, de nem látható, hall, de nem hallható, ért, de nem érthető, megismer, de nem megismerhető. Nincsen látó ezen kívül, nincsen halló ezen kívül, nincsen értő ezen kívül, nincsen megismerő ezen kívül. Bizony Gárgí, ebbe a mulandótlánba van az ür beleszöve, ezzel a mulandótlannal van az ür beszöve.«

12. Akkor Gárgí így szólt: »Tiszteletreméltó papok! Tekintsétek úgy, hogy dicsőség fejet hajtvá távozni tőle. Mert a papi vitában bizonynyal le nem győzhetitek őt.« Akkor elhallgatott Vácsaknavi.”

A *Brihadáranjaka upanisadból*. Harmadik fejezet, nyolcadik szakasz. (Ford. Tenigl-Takács László)



Itt az egyén lelkét (*dzsírva*) az abszolút brahmanal azonosnak tekintik.

Ez a brahman vagy átman csak a „sem ez, sem az” (*néti néti*) fogalmával írható körül. Pozitívan megfogalmazott vonásokkal nem definiálható, mivel minden jellemzés korlátozást jelentene. „Így mondja Jádnyavalkja is Sákáljának: ...A Lélek azonban nem ilyen és nem olyan. Megragadhatatlan, mert meg nem ragadják, mulandótlán, mert el nem múlik, tiszta, mert hozzá semmi nem tapad. Nem kötődik, meg nem inog, kár sosem éri.” A brahman lényének effajta negatív meghatározása a nyugati olvasót Pszeudo-Dionüsziosz negatív teológiájára emlékezteti, és Cusanus elgondolására a „tudásról mint nemtudásról”. Emberi próbálkozás, emberi képzelőerő sosem ér fel odáig, hogy képes legyen a brahman végtelen és abszolút lényét kifejezni.

Másutt azt olvashatjuk, hogy brahman-átmant sem egy tanító közvetítésével, sem az íráskönyv tanulmányozásával nem lehet elérni, csak az érhet fel hozzá, akit brahman-átman erre kiválaszt: csak előtte mutatkozik meg a legfőbb személy.

◀ Aszkéta meditáció közben; Mahábalipuram, 7. sz. Az indiaiak számára az aszkézis volt a felsőbb valóság megismerésének egyik legfontosabb módszere, melynek révén a lélek eljut a megszabadulás állapotába.



▲ Krisna, Visnu isten egyik megtestesülése a tíz közül, és a hagyomány szerint a *Bhagavadgítá* kinyilatkoztatója.

A Bhagavadgítá filozófiája

A *Bhagavadgítá*, „A Magasztos szózata” egy vallási költemény, amely a hinduk számára épp olyan szent, mint a keresztények számára az Új-testamentum. Szerzője ismeretlen, és mielőtt a keresztény időszámítás kezdete körüli időkben mai formáját öltötte volna, már számos lényeges változáson ment át. Eredetileg a *Mahábhárata*, a nagy indiai nemzeti eposz része volt, melynek szerzője a hagyomány szerint Vjasza. A Magasztos szózata, amely hétszáz versből áll és 18 fejezetre oszlik, a hinduk vallási életében még a *Védáknál* is jelentősebb helyet foglal el. Hosszú párbeszéd vagy voltaképpen monológ formájában íródott, amelyben Krisna Visnu isten inkarnációjaként szólal meg. Az ő beszédét szakítja meg időről időre egy kérdés vagy megjegyzés, amely Ardzsuna, a nemes harcos szavaiban kap hangot.

A *Bhagavadgítá* jelentősége az indiai filozófia számára azon alapul, hogy ez a költemény átmenet az *upanisadok* filozófiájától a későbbi klasszikus hindu gondolatrendszerek felé. Azért is tartják oly nagy becsben, mert a védánta filozófia egyik alapszövegévé vált. Hozzá kell azonban tennünk, hogy a benne foglalt vallási és filozófiai gondolatok nem alkotnak zárt filozófiai rendszert.

A *Bhagavadgítá* alapelvei a következőképpen foglalhatók össze. Az *upanisadok* személytelen brahmanjával szemben a *Bhagavadgítában* személyes isten jelenik meg. E mellett az isten mellett még kétféle valóság létezik: az anyag és a végtelen számú lelkek (*purusa*) valósága. Minden aktivitást az anyagra visszavezetve magyaráz, míg a lelkek csak „szemlélők” vagy „tanúk”. Így nevezik őket, hogy hangsúlyozzák nem aktív jellegüket. Az újjászületések körforgásáról szóló tanítás egyértelmű megerősítést nyer.

A *Bhagavadgítá* rendkívül figyelemre méltó tézise a legfőbb isten mindig visszatérő megtestesüléseiről (*avatára*) szóló tétel. Ezzel áll helyre újra meg újra az erkölcstelenség és romlottság által fenyegetett erkölcsi rend és tekintély.

A Magasztos szózata mindenekelőtt mégis azt hangsúlyozza, hogy minden hindunak teljesítenie kell a kasztjával járó kötelességeit. Saját kötelességének teljesítése vezeti el a hindut a megszabaduláshoz. Azzal nem megy semmire, ha más kasztokba születettek feladatait igyekszik elvégezni, még ha ezek látszólag magasztosabbak is az övéinél. A saját kötelességeinek kell eleget tennie anélkül, hogy ennek gyümölcseire áhítozna. Az olyan kötelességek vagy tettek, amelyek az egyén csak a várható előnyök reményében teljesít, továbbra is hozzáerősítik őt az újjászületések láncolatához.

A dzsainizmus filozófiája

Dzsina nemesi család fiaként született. 28 évesen lemondott a világi örömről, és 12 évig szigorú aszkézisben élt. Ezt követte egy hosszú időszak, amikor szóban tanította a köréje sereglett tanítványokat a megszabadulás útjáról. A dzsaina hagyomány szerint 72 évesen halt meg az i. e. 527. évben (más források szerint i. e. 484-ben).

Dzsina-nak a tanítványok által összegyűjtött prédikációi alkotják a dzsaina kánont, amely a következő műveket foglalja magában: a magvát a tizenkét anga vagy „tag” teszi ki, amelyekből tizenegy maradt fenn. A kánonhoz tartozik a tizenkét upán-ga, azaz „melléktag”, a hat cshéda-szútra, amelyekben a dzsaina szerzetesek rendjének szabályai vannak feljegyezve, továbbá a különféle témákkal – köztük a Dzsina tanával, élettörténetével és legendáival, a dzsaina alapelvekkel – foglalkozó négy „múla-szútra”, tíz prakínaka-szútra és két csúlika-szútra.

A dzsainizmus két legfontosabb iskolája a svétambara (a fehérbe öltözöttek) és a digambara iskola (az égbe öltözöttek, azaz a ruhátlanok) közül csak a svétambara követői fogadták el kánonként a fentebb említett szövegeket. Dzsaina tudósok arról számolnak be, hogy Vaisáliban állapodtak meg erről a szöveg-együttesről a dzsainák harmadik és egyben utolsó zsinatján, amelyre 980 vagy 993 évvel Dzsina halála után (tehát i. sz. 453-ban vagy 466-ban) került sor. A digambarák felfogása szerint az eredeti kanonikus szövegek elvesztek, ők más szövegeket tekintenek mértékadónak.



▲ Mahávira, más néven Dzsina – a dzsainizmus alapítója – hívei és követői körében. Olyan nem védikus áramlatok, mint a dzsainizmus és a buddhizmus jellemezték a klasszikus kor (i. e. 60–i. sz. 300) kezdetét.

A világmindenség

Dzsaina felfogás szerint hat örök és nem mulandó valóság van, ezekből tevődik össze az élő és élettelen dolgok univerzuma. Ezeket a dolgokat három csoportra lehet osztani: olyan dolgokra, amelyek tudattal vagy érzéssel rendelkeznek, az anyagi dolgok csoportjára (*múrta* vagy *rúpin*) és mindazon dolgok csoportjára, amelyeknek nincsenek érzetei és nem is materiális jellegűek.

A lelkek alkotják azoknak a dolgoknak a csoportját, amelyeknek vannak érzeteik. A számuk végtelen, és fizikai állapotukban annak a testnek a formáját öltik fel, amelybe az újjászületésük körforgásának egy meghatározott szakaszában beköltöztek. Bár rendelkeznek a mindentudás képességével, testi létezésük során csak korlátozott és tökéletlen tudással bírnak. Amint megszabadulnak, visszanyerik mindentudásukat. Nemcsak a megismerés szubjektumai, de mindazon tettek végrehajtói is, amelyeknek a természet learatják, vagyis a következményeit viselik.

Itt kell szót ejtenünk a karma sajátos, a többitől eltérő dzsaina elgondolásáról. A karma minden más indiai gondolatrendszerben a „cselekedet” vagy a „tett” értelmében szerepel, és észrevehetetlen következményt jelent, amely érdemként vagy büntetésként marad fenn. A dzsainák számára azonban a karma az anyagnak egy nagyon kifinomult formájából keletkezik, amely a lélek tevékenysége révén – gondolatok, szavak vagy tettek által – beáramlik a lélekbe, karmává alakulva hozzátapad, és az újjászületések körforgásához láncolja. Az ily módon a lélekben rögzülő karma által kell a léleknek a karma jellegétől függően különböző színárnyalatot öltönie. A lélekről szóló dzsaina elmélet szerint (amely Lésjá-elméletként ismeretes) a testet öltött lélek karmája, jellegének megfelelően, hatféle színű lehet:

A dzsaina filozófia Vardhamána Mahávira tanításában gyökerezik, aki a dzsainizmusnak nevezett vallási hagyomány történeti alapítója és elterjesztője. Szellemi „megvilágosodása” után Mahávira Dzsina, vagyis „győztes” vagy „szellemi hódító” néven vált ismertté. Dzsina-nak a tanításával alapjában nem volt más célja, mint a megszabadulás egyik útjának megmutatása. Tanítványai adtak mesterük tanításának ontológiai, kozmológiai és ismeretelméleti elvekre is kiterjedő filozófiai hátteret.

► A dzsaina kozmológiának az emberi testre kivetített világképe. A test közepe jelképezi a középső világot, alatta a hat piramis formájú szint a pokol birodalmát ábrázolja. A közép felett vannak a mennyi szintek és lakóik. A félhold a homlokon jelzi, hogy ott lakoznak a tökéletességet elért lények, a sziddhák.



► A Jóga filozófia átvett különböző fogalmakat a csillagászatból, köztük a naprendszer és a Nap, Hold, Föld és más bolygók szférikus formájának koncepcióját. Ez a kép a világ-mindenség keletkezését ábrázolja.

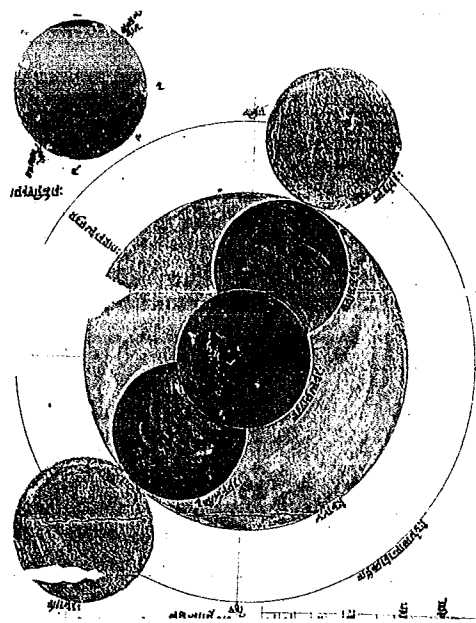
fekete, kék, szürke, sárga, lótosz színű és fehér, ami a lélek spirituális tökéletességét jelzi egy adott életben. A fekete a tökéletesség legalsó fokának felel meg, a fehér a legfelső fokát képviseli. Bár ebből az elméletből egyértelműen az derül ki, hogy a lelket valamiképpen materiális dologként fogják fel, mégis immateriálisnak mondják (*amúrta*).

Külön utakon járnak a dzsainák akkor is, amikor azt állítják, hogy nem csak az általában lelkesnek mondott lényekben lakoznak lelkek, hanem a lélektelennek vélt elemekben is. A léleknek az ő elméletük szerint négy „születési helye” lehet: beleszülethet istenbe, emberbe, egy pokollakóba, illetve állatba vagy növénybe. Ezeket a „születési helyeket” az életkerék, a szvasztika (jóserencse) szimbolizálja. Az első három „születési hely” rendelkezik az öt külső érzékszervvel: a látás, az ízlelés, a szaglás, a hallás és a tapintás szerveivel. Az istenek, a pokollakók, az emberek, valamint egyes állatok is rendelkeznek egy olyan belső érzékszervvel, amit manasznek hívnak: ez tesz képessé belső tapasztalatokat (pél

dául az öröm vagy a fájdalom) észlelésére. A növények és az elemek viszont csak egyetlen érzékszervvel rendelkeznek, a tapintással. Vannak lelkek, amelyeknek testét egy-egy elem alkotja: a levegő, a tűz, a víz vagy a föld. Mivel azonban a föld-, víz-, tűz- és levegő-elemű testeknek is több fajtája létezik, ezért az ugyanolyan elemből álló testtel rendelkező lelkek is különbözőek lehetnek.

Ellentétben azzal a lélekkel, amely tudattal vagy érzetekkel (*csétaná*) bír, az anyag (*pudgala*) öntudatlan, konkrét és meghatározott formája van (*múrta* vagy *rúpin*). Az anyag vagy az atomok formájában létezik, vagy atomok összességként, aggregátumként. Az atomos állapotú anyag oszthatatlan, és egynemű atomok végtelen sokaságából áll, amelyek mindegyike ugyanazzal a négy tulajdonsággal jellemezhető: van formája, íze, hangja és fizikai létezése. E négy tulajdonság közül a fizikai jelleg, amit a száraz vagy nedves, nehéz vagy könnyű voltának mértéke határoz meg, fontos szerepet játszik az aggregátumok képződése során. Ettől függenek a különbözőképpen megformált atomok kombinációi, amelyek a föld, tűz, víz és levegő produktumainak felelnek meg. Ebből az aggregátum állapotú anyagból képződnek mind a föld, tűz, víz, levegő látható formái, mind az eleven lelkek teste, nyelve, pszichéje és életlevegője.

A négy másik végső realitás vagy entitás, amely nem anyagi, és nem rendelkezik érzetekkel, a tér, az éter (*ákása*), a folytonos változás princípiuma (*dharma*), a nyugalom princípiuma (*adharma*) és az idő princípiuma (*kála*). Ezeknek az entitásoknak mindegyike csak egyszer létező,



formátlan és mozdulatlan. A tér, amely kiterjedésében határtalan, pontok (*pradésa*) végtelen sokaságából áll, amelyek minden dolognak kijelölnek a meghatározott helyét. Az örök változás és a nyugalom princípiuma az éter két fajtája. Anélkül, hogy maguk részesei volnának, megteremtik a külvilág tárgyai számára a változás vagy a nyugalom feltételeit.

Az időt végtelennek és diffúznak képzelik. Minden változás, minden esemény egy meghatározott időpontban következik be. Ezért az időnek kauzális szerepet tulajdonítanak a világtörténetben.

A tudás és az igazság

A dzsainizmusnak a lélek és más létezők jellegéről alkotott felfogása arra is hatással volt, hogy miben látja a megismerés lényegét. Elméletében a lélek tiszta állapotában mindentudó, de a karma, amihez az élet körforgásába bekerült lélek kötve van, sötét árnyékot vet erre a mindentudásra, és csupán viszonylag tökéletes vagy tökéletlen tudást vetít az eleven lényekbe.

Ezen túlmenően a létezők a dzsainizmus felfogása szerint tulajdonságok sokaságával bírnak. Így minden létező valóságnak három aspektust tulajdonítanak: ez a szubsztancia (*dravja*), a minőség (*guna*) és a modalitás (*parjaja*). A szubsztancia a minőségek szubsztrátuma – hordozója –, a minőségek pedig a maguk részéről folytonosan modalitásokat vesznek fel vagy veszítenek el. A szubsztancia, melynek lényege a lét (*szattá*), szakadatlanul a keletkezés, létezés és elmúlás folyamatán megy keresztül. A szubsztanciának ezt az elgondolását azonban nem szabad a dolgok időben korlátozott létezésének buddhista felfogása szerint értelmezni. A dzsaina értelmezés szerint a szubsztanciák nem veszítik el saját esszenciájukat akkor sem, amikor szorosan összekapcsolódnak a minőségekkel és a modalitásokkal. Nem a szubsztancia maga van szakadatlan keletkezésnek és elmúlásnak alávetve, hanem a modalitások és a minőségek, amelyek feloldhatatlanul kötődnek a mindenkori szubsztanciához.

Ennek a valóságfelfogásnak megvannak a következményei a tudásról szóló dzsaina elméletben. Ennek a világnak a látható tárgyai és minden, ami észlelhető, csak a mindenkori meghatározott helyen és időben adott modalitásaikkal együtt válhatnak a megismerés tárgyaivá. Mivel azonban a modalitások folytonosan megváltoztatják szubsztanciájuk megjelenési módját, egy közönséges ember sosem ismerheti meg teljességgel a szubsztanciákat, csak a megszabadult – mindentudó – lélek képes valamit aspektusainak összességében érzékelni.



A dzsainák felfogása szerint egy közönséges ember kijelentése – legyen az akár pozitív, akár negatív – mindig csak feltételes vagy relatív érvényességű lehet, mivel csak egyetlen meghatározott nézőpontból vagy egy bizonyos értelemben érvényes, de abszolút értelemben soha. Egy ilyen nézőpontot négy tényező alakít: szubsztancia, hely, idő és modalitás. Ha azt mondjuk: „Az edény létezik”, ennek a kijelentésnek az érvényessége egy speciális edényre korlátozódik, amennyiben az egy meghatározott anyagból készült, és egy meghatározott időben, meghatározott helyen létezik, meghatározott formájú és nagyságú. A kérdéses edény nem létezik, ha más nézőpontból, más premissák alapján szemléljük.

Ennek a tudásról és az igazság érvényéről szóló dzsaina elméletnek az a lényege, hogy minden emberi tudás, tűnjék bármilyen tökéletesnek is, tökéletlen és viszonylagos. Csak az, aki mindentudó, rendelkezik azzal a képességgel, hogy valóságos dolgokat minden nézőpontból, összességében tudjon megragadni: csak az ő kijelentései lehetnek abszolút érvényűek.

► Pársa, Bharatavarsa huszonharmadik prófétája meditáló pózban. Felismerhető sötét kékeszöld testéről és a hét kígyócsuklyáról a feje fölött. Minden dzsaina próféta közvetlen és tévedhetetlen tudással rendelkezik az emberi világról, amelyre a kilenc kör alakú ábra utal (17. sz.).

A kötöttségről és a megszabadulásról szóló tanítás

A léleknek a létezések körforgásához való láncoltságáról és attól való megszabadulásáról szóló dzsaina tanítás nem esik teljesen egybe más indiai gondolatrendszerek erre irányuló felfogásával. Ez a különbség mindenekelőtt abból adódik, hogy a karma jellegére vonatkozó dzsaina elképzelés eltér a többitől.

Mint már említettük, a dzsainák úgy fogják fel a karmát, mint valami materiális dolgot – bármennyire finomnak és éterinek képzelik is el –, ami bekerül az emberi testbe, és ráhullik a lélekre. Úgy képzelik, hogy a térben mindenütt van karmikus anyag, amely a lélek tevékenysége következtében karmává alakulhat át. Egy egyén valamennyi szellemi, verbális vagy fizikai tevékenysége a léleknek valamiféle vibrálását váltja ki. Ezek a vibrálások felszippantanak valamennyit a mindenütt jelenlevő és differenciátlan karmikus anyagból. Ha a lélek például olyan heves érzésekkel van „átítatva”, mint a vágy vagy a gyűlölet, a bekerülő karmikus anyag rátapad, és miután bizonyos átalakuláson ment át, a voltaképpeni értelemben vett igazi karmává válik. Ennek a karmának a jellegét a bekerülését kiváltó cselekedet határozza meg és differenciálja.

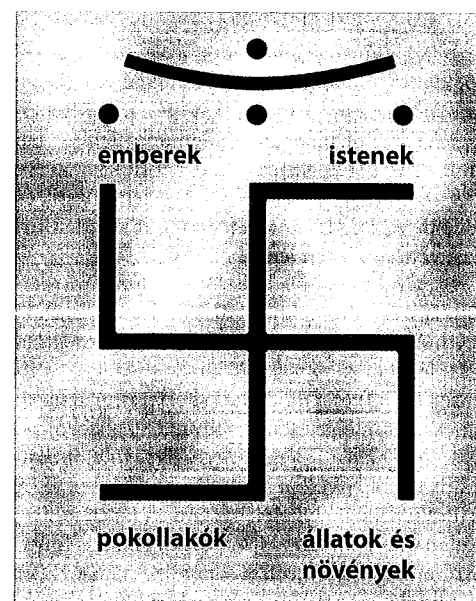
Azt a módot, ahogy a karmikus anyag bekerül a lélekbe, gyakran a tej és a víz keveredésének folyamatához hasonlítják. Az ebből eredő karma úgyszólván hozzátapad a lélekhez, és a tudással, boldogsággal és energiával kapcsolatos tulajdonságainak megfelelő és arányos elhomályosuláshoz vezet. Ezenkívül a karma kiterjeszti és felerősíti a heves érzelmeket, és ennek megfelelő mozdulatokat és tevékenységeket vált ki a lélekben, amelyek újabb karmikus anyagot vonzanak magukhoz, ami pedig újabb karmává alakul át.

A dzsaina gondolkodók arról ismeretesek, hogy mindent osztályokba és alosztályokba sorolnak be, amelyeket aztán tovább tagolnak. Ez a struktúra különösen jellemző a karmáról szóló tanításukra. A karmának 8 fő kategóriáját különböztetik meg, amelyek összesen 148 variációt foglalnak magukba. E sajátosságok mindegyike szerepet játszik a lélek következő testi létezését jellemző különböző aspektusok meghatározásában.

A megszabadulás a dzsaina filozófia szerint két párhuzamosan zajló folyamatból áll. Ezek egyike, amely megakadályozza az újabb karma beáramlását a lélekbe (*szamvara*), a másik pedig a lélekbe már bekerült karma lebomlása (*nirdzsarā*). Aki a megváltáshoz vezető útra lép, annak a morális viselkedés sokféle formája van előírva, spirituális gyakorlatok, testi, verbális és mentális önfegyelem, valamint a tíz vallási kötelesség tel-

jesítése. A megszabadulás elérése érdekében aszketikus gyakorlatokat (*tapasz*) is javasolnak.

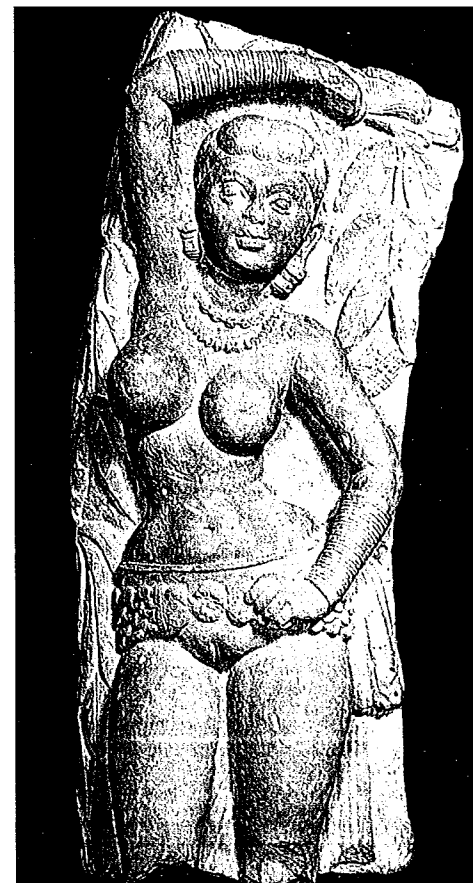
Ha ez a két szálon futó folyamat elég sokáig tartott, a lélek végül egészen megszabadul minden karmától, és visszanyeri eredeti mindentudását és boldogságát. A karma láncai, amelyekhez a lélek egymás utáni életeiben hozzá volt kötve, immár végleg széttörnek: a léleknek nem kell több újjászületést végigélnie, megszabadult. A matéria (*a karma*) súlyától eloldozva, a lélek a világmindenség legfelső szintjeire emelkedik, ahol más megváltott lelkek társaságában időzik a „fényes elkülönültség” és a soha el nem múló boldogság állapotában, az idők végezetéig.



Ezt az összefüggést is megvilágítja a szvasztika, a dzsaina ikonográfia és művészet boldogság-szimbóluma; a négy vonal alkotta sarkok a négy „születési helyre” utalnak: istenek, pokollakók, emberek és végül állatok vagy növények. A három pont a „három ékkő”: a helyes belátás, a helyes megismerés és a helyes viselkedés jelképe. Ezek által oldozható el a négy szülőhelynek megfelelő élethez bilincselő kötelék. A félhold a három ékkő fölött a megváltott lelkek világát ábrázolja: a benne nyugvó egyetlen pont a megszabadult lélek érzékletes képe.

Az indiai materializmus

► Jaksiní, vagyis faisten-nő (Mathurá, 2. század). A jaksinik a materialista gondolkodás számos maradványai közé tartoznak. Ennek a gondolkodásnak a középpontjában a termékenység, a földistennő és a földművelési termények álltak



A hinduk szemében a dzsainizmus és a buddhizmus eltér az általuk „tisztának” tartott tanítástól, mert nem fogadja el a Védák tekintélyét. Egyetértettek viszont a karmáról és az újjászületésről szóló tanításban. Egy másik filozófiai irányzat, a materializmusé viszont még ezeket az alapvető tantételeket is kétségbe vonta. Az indiai irodalomban így emlegetik őket: csárváka („szép szavú”), lokájata („a világhoz kötött”) vagy bárhaszpátja (Brihaszpatinak, a démonok tanítójának tanítványai). Sosem érték el a többi indiai gondolatrendszer népszerűségének szintjét, és kezdettől fogva éles kritikának voltak kitéve. Saját írásaik sajnos nem maradtak fenn. Csak a dzsaina és buddhista szent könyvekben fellelhető hivatkozásokból ismerjük őket, valamint az indiai filozófiai irodalom néhány nekik tulajdonított töredékéből. Ezeknek a forrásoknak az alapján a következő kép rajzolható filozófiai alapelveikről.

A kiindulópontok és az ismeretelmélet

A valóság a materialisták felfogása szerint csakis a látható univerzumot alkotó dolgokból áll, amelyek a négy elemből (föld, víz, tűz, levegő) tevődnek össze. Következésképpen a lelket nem tekintik a testtől elválasztott valóságnak. Amit „tudatnak” hívnak, az kizárólag a testet alkotó négy elem egyedülálló kombinációjából jön létre – ahogy egy bizonyos keverék hatására, amely többek között gabonát is tartalmaz, és egy erjedési folyamaton megy át, magától bódító hatás lép fel. Következésképpen a tudat a testtel együtt elpusztul.

Mivel a lélek a materialisták szemében nem halhatatlan, az ő értelmezésükben halál utáni élet sincs. Szerintük épp ilyen kevésbé létezik a menny vagy a pokol. Ezen túl azt is vitatják, hogy volnának erőnyes és gonosz cselekedetek.

Míg az összes többi indiai gondolatrendszer a megszabadulást tekintette a legfőbb célnak, a materialisták, akik csak a jelenben való életet ismerték el, az érzéki örömeikben látták az ember egyetlen és legfőbb rendeltetését. Ez a szemlélet azonban nem vezette el őket odáig, hogy vakon engedtek volna minden érzéki élvezetnek, mert ők is meg voltak győződve arról, hogy az élvezet mindig fájdalommal jár együtt. Felfogásuk szerint a bölcs ember úgy választja ki az élvezeteit, hogy elkerülje a fájdalmat, ahogy egy hálnak is az ehető részeit fogyasztja el, a szálfákat és pikkelyeket félretolja.

Ismeretelméletükben a materialisták, ahogy a nevük is elárulja, e világhoz kötődnek. A többi indiai iskolával ellentétben a megismerésnek csak egyetlen fajtáját tartják érvényesnek, az érzékszervi észlelést. Amit mások oksági összefüggésként fognak fel, az az ő szemükben nem más, és nem több, mint a korábbiak és a későbbiek az összekapcsolása a gondolkodásban. Ténylegesen semminek nincs önmagán kívül oka: a dolgok természetüknél fogva keletkeznek és múlnak el, anélkül hogy ehhez egy feltétlen okra volna szükség.

Egy olyan gondolatrendszer, amely elvetette a lélekről, a karmáról és az újjászületésről szóló alapvető tanításokat, és az érzéki észlelést tette meg az emberi megismerés egyedüli forrásának, nem érvényesülhetett az indiai filozófián belül. Eltűnt más iskolák megsemmisítő kritikája nyomán, amely iskolák kivétel nélkül rendkívül komplex és nagyon végiggondolt ismeretelméletet fejlesztettek ki, és legfőképpen elismerték a logikai következtetések érvényét.



▲ Gautama, a Buddha (i. e. 6. sz.) Magadha virágzó birodalmában élt az indiai szubkontinens keleti részén.

A buddhista filozófia

Az egész indiai gondolkodás nagyon közel áll a valláshoz. A buddhizmusban ez a rokonság különösen világossá válik. Buddha a tanításával meg akarta mutatni az embereknek azt az utat, amely eloldozza őket a világhoz való kötöttségüktől, és elvezeti őket a megszabaduláshoz – vagy ahogy a buddhisták fogalmazznak, a nirvánához.

A filozófiai reflexiók ennek a célnak vannak alárendelve, minden innen indul ki. Még a későbbi buddhista gondolkodók mélyebben szántó ontológiai, ismeretelméleti és kozmológiai elmélkedéseiben is centrális jelentősége van a megszabadulás gondolatának. A megszabaduláshoz

vezető buddhista út az individuum mélyreható elemzését foglalja magában.

A buddhizmus mint vallás

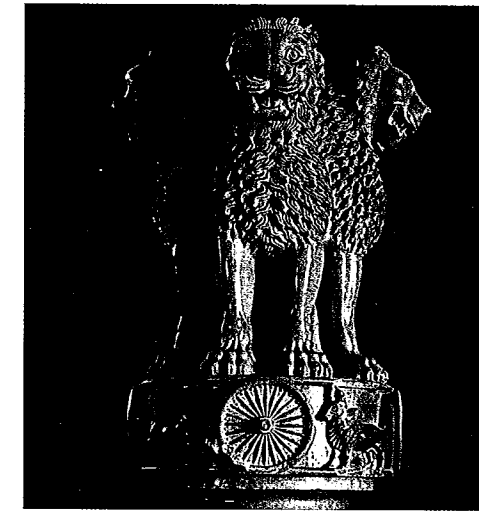
A buddhizmus megalapítója, Gautama, a Buddha, aki valószínűleg i. e. 566 és 486 között élt, és Dzsínának lehetett fiatalabb kortársa, a buddhizmus megalapítója. Születésétől kezdve apja királyi palotájában élt fényűzésben és pompában, majd 19 évesen elhagyta a palotát, hátrahagyva feleségét és fiát. Egy ideig a legszigorúbb aszkézisben élt, majd a szélsőségekkel felhagyva – valószínűleg i. e. 531-ben – „megvilágosodott”. Így vált Buddhává, a „felébredetté”. A megvilágosodását követő negyvenöt évben Buddha az újjászületések körforgásából való megszabadulás útját tanította, de mellőzte az olyan témákat, amelyek nem álltak közvetlen összefüggésben ezzel a megvilágosodással.

Az idők folyamán a tanításának helyes értelmezésében versengő tanítványai számos spekulatív filozófiai elméletet dolgoztak ki. Egymásnak ellentmondó nézeteikből filozófiai iskolák széles skálája jött létre.

A keresztény időszámítás kezdetekor – kb. a Krisztus előtti és utáni 100. év közötti időszakban – a buddhizmus két különböző irányzatra szakadt: a hínájána iskolára (ami azt jelenti: „kis szekér” az üdvösséghez), és a mahájána iskolára (ami „nagy szekeret” jelent). A hínájána tanítását általánosságban a buddhizmus tradicionális és konzervatív irányzatának lehet nevezni, míg a mahájána iskola liberálisabb és progresszívabb jellegű volt. Minden buddhista áramlat a két irányzat valamelyikéhez kötődött. A hínájánán belül 18 szektát vagy iskolát különböztettek meg, amelyek közül korunkban már csak egy létezik, a théraváda, amely Srí Lankán, valamint Burmában és Thaiföldön tudott fennmaradni. A többi szekta i. sz. 1200 körülre feloszlott – ezt a folyamatot nem utolsósorban az iszlám térhódítás gyorsította fel. A hínájána iskolák közül filozófiai szempontból mindenképp a szarvásztrivádinok és a szautrántikák a fontosak.

Jelentős a mahászánghika szekta is, amely bár a hínájána tradíciót követte, egyúttal azonban tanításaival előkészítette a talajt a mahájána buddhizmus eszméi számára. A mahászánghika rendszerből megint két jelentős filozófiai irányzat alakult ki, mégpedig a mádhjamika és a jógácsára iskola.

A hínájána szent könyveiből csak a théravádinokéi maradtak fenn; ezek páli nyelven íródtak, és bekerültek az ún. *Tripitaka* (szó szerint: „három kosár”) nevű szentírásba. Ez három részre oszlik: az első részben (*vinaja*) a kolostori fegyelemről van szó, a második (*szútra*) a doktrínákkal foglalkozik, a harmadiknak (*abhidharma*) a haladóbb diszciplínák alkotják a tartalmát. A mahászánghika buddhizmus a később keletkezett szövegekre támaszkodik, amelyek a *Pradnyáparamitászútrák* néven váltak ismertté; ezek témája a „tökéletes bölcsesség”, s a Buddha-tanítások nagyon rövid eredeti szövegeinek kommentárjaul szánták őket. A mahászánghika buddhizmus követői szerint ezek az írások szó szerinti pontossággal tartalmazzák Buddha kinyilatkoztatását.



◀ Oroszlános oszlopfe Asóka császár korából (i. e. 3. sz.), aki első ízben egyesítette Indiát, kiterjesztve a maurja birodalmat. Jelentősen hozzájárult a buddhizmus elterjesztéséhez.



▶ Szívalí, Mahádzsanaka király felesége, Buddha egyik reinkarnációja.

Ezek az írások azonban el voltak rejtve az alvilágba, a kígyók (*nágák*) palotájába, mert túl nehezek voltak ahhoz, hogy a kortársak megértsék őket.

Nágárdzsuna leszállt az alvilágba, hogy visszahozza ezeket a tanításokat az embereknek. Ebből a legendából kiderül, hogyan próbáltak a mahászánghika buddhisták kapcsolatot teremteni saját tanításaik és Buddha történeti alakja között.

Minden buddhista iskola, többek között a hí-najána és a mahájána iskolák, végül is visszavezethetők a „négy nemes igazságról” szóló tanításra (páli nyelven: *arija-szaccsa*; szanszkritul: *árja-szatja*). Ez a négy igazság állt Buddha első prédikációjának középpontjában, amelyet röviddel a megvilágosodása után tartott Benáresz közelében a tanítványainak.

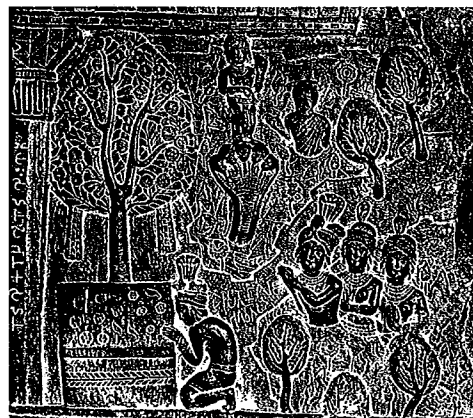
A négy nemes igazság

A négy igazságból az első az a belátás, hogy az élet minden aspektusa szenvedéssel jár. Hozzá kell tennünk, hogy a mi „szenvedés” szavunk (páliul: *dukkha*; szanszkritul: *duhkha*) nem fedti teljesen azt, ahogy a buddhisták – és általában az indiai gondolkodók – ezt a fogalmat értik. A szenvedés számukra nem korlátozódik a testi vagy mentális fájdalom érzésére. A fogalom inkább az elégedetlenség és szorongás átfogóbb és mélyebb lelkiállapotát fejezi ki, ami a földi élet minden tapasztalatát kíséri.

A buddhista tanítás szerint ez az alapérzés a világi létezés mulandóságának általános érvényű elvéből fakad. A földi örömek és élvezetek, amelyeket átélünk, egyáltalán nem tartósak. Mivel mindig együtt jár velük az elvesztésüktől való félelem, ezek a tapasztalatok sem szavatolhatják a boldogság tartósságát. Így szemlélve e világi életünk boldogtalan és fájó (szenvedéssel teli) tapasztalatok szakadatlan láncolata, amelyből az embernek ki kell törnie.

A nemes igazságok közül a második ennek a szenvedésnek az okát fogalmazza meg. Ez az ember „vágyban” (páliul: *tanhá*; szanszkritul: *trishná*)

► Egy kígyókirály és kísérete Buddha-imádás közben. A fa alatti üres trón Buddhát jelképezi.



rejlik, amelynek három kifejeződési formája van: a „szomjúság” az érzéki tapasztalásra, az életünk továbbadásának kívánsága és az élet megszűnésének óhaja. Mindezekből a vágyakból cselekedetek fakadnak, amelyek a szenvedések újabb forrásaként az újjászületést idézik elő.

Megváltható-e az ember valaha is ebből az örök körforgásból, és elérhet-e egy olyan állapotba, amely mentes a szenvedés minden formájától? A nemes igazságok közül a harmadik erre a kérdésre pozitív választ ad, a nirvána létezéséről beszél, olyan állapotról, amelyben kioltódik minden szenvedés. Ezt az állapotot minden egyes ember elérheti, aki elindul az ösvényen, amelyet a nemes igazságok közül a negyedik jelöl ki.

Bár egyes nyugati gondolkodók azelőtt úgy vélték, hogy a théraváda-hagyomány szerint a nirvána csupán a semmi, maga a théraváda iskola ezt az értelmezést egyértelműen elvetette. Az ő tradíciójuk szerint a nirvána a minden vágytól való megszabadulást jelenti, amelyeket kivétel nélkül az e világi szenvedés forrásának tekintenek. Legalábbis a páli kánon, Buddha nyomán, pozitív és negatív fogalmakban is leírja a nirvánát, ám ezek önmagukban mégsem elegendők ahhoz, hogy megragadjuk azt a felfoghatatlan valóságot, amit a nirvána jelent. Ne felejtjük el, hogy Buddha maga nem elméleti formában, nem fogalmai révén ragadta meg a nirvánát, hanem az elmélyülés és beleérzés útján, joggyakorlatokkal és meditációval. A nirvána nem írható le pontosan, mégis kijelenthető, hogy ez örökre véget vet az újjászületések láncolatának és ezáltal minden szenvedésnek. A nirvána tehát az abszolút és örök nyugalom állapotát jelenti.

A nemes igazságok közül a negyedik a nyolc-rétű ösvényről (*astānga-márga*) szól, amely minden szenvedés megszűnéséhez és ezzel a nirvánához vezet. Ennek az ösvénynek a nyolc „tagja”: helyes nézetek, helyes elhatározás, helyes beszéd, helyes viselkedés, helyes életmód, helyes törekvés, helyes gondolkozás és helyes elmélyedés.

Ahhoz, hogy ezen az úton elérje a nirvánát, az embernek mindazzal, amivel rendelkezik – gondolataival, szavaival, tetteivel és szellemi koncentrációjával – ehhez a célhoz hozzá kell járulnia.

A négy nemes igazságról szóló tanítás négy formula köré összpontosul, amelyek minden változatában meghatározták a buddhizmust. E formulák közül az első a „függő keletkezés”.

A függő keletkezésről szóló tanítás

A buddhizmusban a más indiai iskolákban érvényesülő oksági törvény helyébe lép az úgynevezett „függő keletkezés” (*pratitja-szamutpáda*) törvénye. E szerint a világon minden jelenség, az anyagiak és a mentálisak egyaránt, „függően lé-

tezők”, ami azt jelenti, hogy egymástól kölcsönösen függő feltételek kombinálódásának az eredménye.

A buddhisták elvetik az oksági törvényt, amely szerint meghatározott okok sora idéz elő egy sajátos hatást. Szerintük inkább arról van szó, hogy minden esemény és minden dolog számos előfeltétel eredménye. Ha egy meghatározott esemény keletkezéséhez szükséges valamennyi előfeltétel teljesül, ez az esemény közvetlenül fel-lep-het. Más szóval: a hatás nem más, mint a keletkezéshez szükséges előfeltételek összességének megléte.

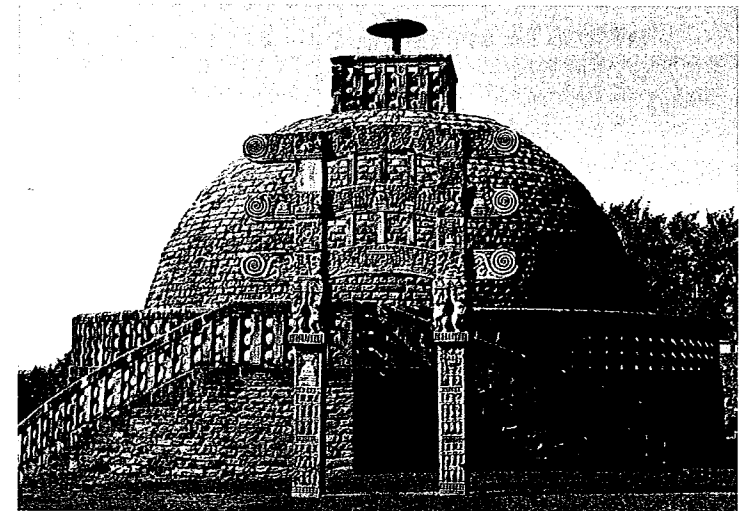
Még ha e felfogás szerint minden hatást különböző „előfeltételek” előznek is meg, ezeket a feltételeket nem lehet valódi okokként felfogni, egy előre meghatározható és megismételhető folyamat értelmében. Mert a buddhista tanítás szerint már csak azért sem állhat fenn kauzális összefüggés ok és okozat között, mert az „okozó feltétel” alá van vetve a mulandóságnak. A legtöbb iskola elmélete szerint a nirvána és a tér kivételével a valóság minden formája mulandó, és már csak ezért sem lehet egy meghatározott hatás kiváltója.

A függő keletkezés tétele azon az elven alapul, hogy „amikor ez (jelen) van, az (is jelen) van”. Ezzel az elvvel, amely minden reális dologra és minden jelenségre érvényes, azt mondja ki, hogy kölcsönös függés áll fenn az előfeltételek és az okozatok között. Az előfeltétel egy dharma – ebben a kontextusban a *dharma* szó a lét elemeit jelenti –, ami pusztán léteével hozzájárul egy másik dharma keletkezéséhez, s ez a következő a maga részéről megint csak előfeltétellé válik. Így magyarázzák tapasztalataink a dolog keletkezését, átmeneti fennállását és elmúlását.

A buddhista gondolkodók a külvilág tárgyait tehát őselemeikre vagy dharmáikra vezették vissza. Egyes iskoláknál ezeknek az „egzisztenciális őselemeknek” a száma 75 és 174 között van. Bár ez zavarba ejtőnek tűnhet, ezek a sokféle, személynél és egymást kölcsönösen kizáró elemek mulandók, nem tartósak. De lényegét illetően nem minden dharma állandó létező. Valamennyi buddhista iskola képviselői egyetértenek abban, hogy a nirvána olyan dharma, amely nem okozat (*aszanszkrita*). Egyes irányzatok a teret is ilyennek tartják, míg más iskolák még számos további, okhoz nem kötött dharmát ismernek.

Minden anyagi és pszichikai dolog ezen őselemeit azonban hiba volna atomokként elképzel-nünk. Inkább nevezhetnénk őket független entitásoknak, feltéve, hogy ezalatt nem anyagi entitást értünk.

Más indiai atomelméletektől eltérően a dharmák elmélete nem csak a tapasztalatunk részét alkotó anyagi dolgokra vonatkozik, hanem ma-



gában foglal minden pszichikai folyamatot is a lélekkel egyetemben. Alapjában véve egyetlen pszichikai folyamat sem nyugszik szubsztanciális valóságon. Másképpen fogalmazva: a pszichikai jelenségeket folyamatosan keletkező és elmúló pszichikai folyamatokkal, azaz dharmákkal magyarázzuk. A jelenségek világában minden okhoz kötött (*szanszkrita*) esemény – a materiálisak és a mentálisak egyaránt – a dharmák szakadatlan összekapcsolódásának és eloldódásának folyamatából ered. Olyan folyamat ez, amely minden örökkévalóság végéig tart, amikor aztán minden felbomlik, hogy a következő örökkévalóságban hasonlóképpen újra kezdetét vegye.

A dolgok mulandóságáról vagy pillanatnyiságáról szóló tanítás

A buddhizmus második központi tanítása a mulandóságról (*anitjátá*) szól. Ezt a későbbi filozófiai szövegekben sokszor a pillanatnyiság (*ksanikatva*) elméletének is nevezik. Azt a tételt tartalmazza, hogy ennek a világnak a dolgai csak pillanatokra léteznek, és állandó változásnak vannak kitéve anélkül, hogy e változás tartós szubsztantumaként valamiféle soha el nem múló vagy szubsztanciális realitás létezne. A változás e szerint az elmélet szerint nem valamely tartós szubsztancia minőségi átalakulását, hanem egy különálló entitás (*dharmá*) teljes elmúlását és újonnan keletkezését jelenti. Más szóval: nincs tartós lényegi entitás, csak az elmúlás és keletkezés folyamata, s ezek olyan jól illeszkednek egymáshoz, hogy kontinuitásnak tűnnek.

Az egyedi dharmáknak ezt a folyamatát nem egy külső ok indítja el, hanem spontán módon a dharma saját lényege váltja ki. A mulandóság hozzátartozik minden feltételezett realitás lényegéhez. Ebből következik, hogy a dolgok közvetlenül a keletkezésük után megint elmúlnak, mert

▲ A sztúpa a buddhista építészeti legjellegzetesebb megjelenési formája. Ennek a jelképes sírhantnak a közepén gyakran ereklyét őriznek.

széthullásuk okát már keletkezésük pillanatában magukban hordják.

A nem-énről szóló tanítás

Valamennyi buddhista iskola – mind a hínájána, mind a mahájána – központi tantételeihez hozzátartozik a nem-énről szóló tanítás, amelyet sokszor a páli nyelvű *anattá* (szanskritul *anātman*) szóval jelölnek. Ez a tanítás azt mondja ki, hogy nem létezik valami szubsztanciális és maradandó én, úgynevezett „személyiség”. Kétségtelen, hogy a hétköznapi, filozófiailag nem iskolázott emberek olyan életet élnek, amelyet egy ilyen én vagy egy ilyen személy tényleges létezésében való hit határoz meg. A filozófus azonban, aki megtanulta, hogy a mindennapi tapasztalatok jelenségeit alapvető alkotóelemekre vezesse vissza, rá fog jönni, hogy az, amit általában „személynek” nevezünk, öt alkotórészből, „aggregátumból” (páliul: *khandhából*, szanszkritul *szkandhából*) tevődik össze, amelyeket a személyiség elemeinek is lehet nevezni. Ezen az öt „aggregátumon” az alakot, az érzést, az észleletet, az impulzusokat és a tudatot értik.

Az alak (*rúpa*) az ember anyagi testét jelenti, amely négy elemből – föld, víz, levegő és tűz – tevődött össze, akárcsak az öt érzékszerv és ezek tárgyai. A második aggregátum (*védaná*) a testi és mentális érzéseket tartalmazza, amelyek lehetnek kellemesek, kellemetlenek és semlegesek, és az érzékszerveknek (öt külső és egy belső, az úgynevezett *manasz*) a nekik megfelelő külső tárgyakkal való érintkezéséből jönnek létre. A harmadik aggregátum (*szandnyá*) az észlelés hat különböző fajtájából áll a hat érzékszervnek megfelelően. A negyedik (szanszkára) átfogja az összes aktív megnyilvánulást, a bírvágyat, a gyűlöletet és minden hajlamot és akaratnyilvánítást a tudatos és az öntudatlan szintjén. Az ötödik és utolsó aggregátumhoz (*vidnyána*) sorolják a tudat hat fajtáját, amelyek egy érzékszervnek a neki megfelelő objektummal való érintkezéséből adódnak.

E szerint a buddhista tanítás szerint ezen az öt aggregátumon kívül nincs más entitás, amelyet a „személy” fogalommal lehetne jelölni. Ezt az ötszörös jelenséget, amely a „személy” nevet kapja, a „függő keletkezés” törvénye szerint az állandó változás és elmúlás folyamatában levőként fogják fel, anélkül hogy maradandó és szubsztanciális lélek létezését feltételeznék.

A legrégebbi mű, amelyben világosan kifejezésre jut egy lényegi én tagadása, a *Milindapanjha* (*Milinda király kérdései*). Ez a páli szöveg párbeszéd Nágaszéna buddhista szerzetes és Menandrosz (páliul: Milinda) görög király között, aki az i. e. 2. évszázad végén a baktriai királyságban uralkodott. A szerzetes a kocsit hozza fel példának, amelyen a király hozzá érkezett, hogy megmagyarázza neki: a kocsi alkotórészei – a ten-

gely, a kerekek, a kocsi váza, a fogat – sem egyenként, sem összességükben nem jelentik magát a kocsit. A „kocsi” nem több, mint egy szó, egy név, egy megjelölés anélkül, hogy a neki megfelelő valóság létezne. Ugyanígy az, amit „egónak” vagy „személynek” tekintünk, nem több egy névcímkenél, melyet a forma (vagy anyag), érzések, észleletek, impulzusok és a tudat öt aggregátumára ragasztanak anélkül, hogy ez a fogalom megfelelné valami valóságosnak.



Annak a szemében, aki nem ismeri ezt a különbséget, úgy tűnik, mintha létezne egy „személy”, amely ezekkel az aggregátumokkal rendelkezik. Aki azonban tudatában van ennek a különbségnek, és a jelenségszintű valóság elemzésével felismerte annak igazi jellegét, csak az öt aggregátumot látja, amelyek egy végtelen áramlásban keletkeznek és elmúlnak, és így módon egy maradandó és lényegi egő illúzióját keltik bennünk.

A szubsztanciális én buddhista tagadása ellentétben áll azzal az elvvel, amely az átmant vagy brahmant a személyes tettek és tapasztalatok maradandó szubjektumaként fogja fel. Ezzel a szemlélettel a buddhisták a maradéktalanul mulandó, sokrétű és személytelen történeteket vagy folyamatokat – dharmákat – szegeznek szembe, amelyek szakadatlan láncolatban sorakoznak. Más szóval, szerintük vannak ugyan fizikai és mentális folyamatok, cselekedetek és tapasztalatok, de nincsen cselekvő, sem maradandó szubjektum, aki learatná a tettek hozadékát. Ahogy Buddhaghósa (az i. sz. 5. században), a Théraváda kanonikus szövegeinek valószínűleg legjelentősebb értelmezője, olyan találóan kifejezte:

„Egy tettet sem találunk meg: soha senkit, aki learatná a termést. Csak pusztá jelenségek követik egymást – Csak ez a felismerés helyes és igaz.”

„Aztán Milinda király a tiszteletreméltó Nágaszénához fordult, és így szólt:

– Hogy hívnak, nagytiszteletű? Milyen nevet viselsz?

– Nágaszénaként ismernek, ó király, és Nágaszénának szólítanak a rendbeli testvéreim. Hogy azonban a szülei valakinek a Nágaszéna nevet adják, vagy azt, hogy Szúraszéna, vagy Viraszéna vagy Szihaszéna, ez végül is csak egy név, megjelölés, fogalom, bevett kifejezőmód, nem több, mint pusztá szó, hiszen nem lelhető itt fel semmiféle lényegiség.

De a király ezt mondta:

– Hallgassatok ide, ti ötszáz görögök és nyolcvanezer szerzetesek! Ez a Nágaszéna azt állítja, hogy személy nem létezik. Hogy lehet ezt helyeselni?

És a király így szólt a tiszteletreméltó Nágaszénához:

– Márpedig, tiszteletreméltó Nágaszéna, ha nincsen személy, akkor ki az, aki szükséges javakat ad nektek, mint például köntösanyagot, alamizsnát, szállást és orvosságot? És ki az, aki ezeket használja? Ki az, aki erkölcsösen él, aki elmélkedik, aki az ösvényt, a célt és a megváltást valóra váltja? Ki az, aki öl, lop, paráználkodik, hazudik, iszik, és a halál után rögtön a pokolra juttató bűnöket elköveti? Ezek szerint akkor nem létezne sem érdem, sem érdemtelenység: sem a jó, sem a rossz cselekedeteknek nem volna elkövetője vagy előidézője, és következménye sem volna e tetteknek. Aki megölne téged, tiszteletreméltó Nágaszéna, az nem követne el gyilkosságot. És neked, tiszteletreméltó Nágaszéna, nem volna sem tanárod, sem mestered, sem felszentelésed. Mégis azt állítod, hogy a szerzetestársaid Nágaszénának szólítanak. De hát akkor kicsoda ez a Nágaszéna? Vajon a hajad Nágaszéna, tiszteletreméltó uram? Vagy a szőröd? A fogad, a bőrod, a húsdod? Az inak, a csontok, a csontvelő, a vese, a szív, a máj, a rekeszizom, a lép, a tüdő, a belek, a gyomor, a bélsár, az epe, a nyálka, a vér, a genny, az izzadság, a zsír, a könny, a nyirok, a nyál, a takony, az izületi folyadék, a vizelet vagy az agyvelő, Nágaszéna?

– Nem hát, ó király.

– Vagy az alak, vagy az érzés, az érzékelés, a szellemi képződmények, vagy a tudat Nágaszéna?

– Nem hát, ó király.

– Akkor talán az alak, az érzés, az észlelés, a szellemi képződmények és a tudat együttesen volna ez a Nágaszéna?

– Nem hát, ó király!

Ráadásul a nem-énről szóló tanításnak gyakorlati célja van, mivel a saját „énre” vonatkozó elterjedt és bevett emberi elképzelést igyekszik száműzni, amely minden szenvedés forrása,

mivel az „énből” fakad az érzéki tapasztalatra való szomjúhozás, az „én” törekszik az élet folytatására és vágyódik ugyanakkor annak megszüntetésére.

– Akkor tehát az alakon, az érzésen, az érzékelésen, a szellemi képződményeken és a tudaton kívüli valami Nágaszéna?

– Nem hát, ó király!

– Kérdezhetlek, akárhogy, tiszteletreméltó: Nágaszénát csak nem találom. Vajon a pusztá »Nágaszéna« szó volna Nágaszéna?

– Nem hát, ó király!

– Nos, ki akkor ez a Nágaszéna? Igaztalanságot szólsz, tiszteletreméltó; hazugságot, hiszen ez a Nágaszéna egyáltalán nem létezik!

A tiszteletreméltó Nágaszéna akkor a király felé fordult, és így szólt:

[...]

– Ha kocsin érkeztél, királyom, magyarázd el nekem, mi is az a kocsi? Talán bizony a szekérrúd a kocsi?

– Dehogy, tiszteletreméltó!

– Talán a tengely?

– Dehogy, tiszteletreméltó!

– Vagy a kerekek, vagy a kocsiszekrény, vagy a zászlórúd, vagy a járom, vagy az istráng, vagy az ösztöke volna a kocsi?

– Dehogy, tiszteletreméltó!

– Vagy mindezek együttvéve volnának a kocsi?

– Dehogy, tiszteletreméltó!

– Vagy éppen ezeken a dolgokon kívüli valami volna a kocsi?

– Dehogy, tiszteletreméltó!

– Kérdezhetlek akárhogy, királyom, a kocsit csak nem találom. Talán a pusztá »kocsi« szó volna a kocsi?

– Dehogy, tiszteletreméltó!

– Akkor hát mi volna ez a kocsi? Igaztalanságot szólsz, ó király, hazugságot, hiszen ez a kocsi egyáltalán nem létezik [...]

– Akkor a király így szól a tiszteletreméltó Nágaszénához:

– Egyáltalán nem mondok hazugságot, tiszteletreméltó Nágaszéna. Mert a kocsirúdtól, a tengelytől, kerekektől és a többtől függően létezik a »kocsi« mint név, megjelölés, fogalom, bevett kifejezőmód.

– Nagyon helyesen tudod, ó király, mi is a kocsi. Éppen így, ó király, a hajtól, a szórtól, a fogaktól, a körmöktől és a többtől függően létezik »Nágaszéna« mint név, megjelölés, fogalom, bevett kifejezőmód. Végző értelemben azonban nem lelhető itt fel semmiféle személy.”

Milinda király kérdéseiből

A perszonalisták

Annak a buddhista meggyőződésnek, hogy szubsztanciális én nem létezik, tehát „személy” sem létezik, távolra mutató következményei voltak. Ha az, amit „személynek” hívunk, nem több, mint materiális és pszichikai vagy mentális dharmák kötege, akkor például bizonyos evidens vagy érvényesnek tartott tények is összeegyeztethetetlené vagy legalábbis megmagyarázhatatlanná válnak. Így például az elmúlt történésekre vagy tapasztalatokra való visszaemlékezés vitán felül álló tény. Ha azonban nem létezik személy mint ennek az emlékezetben őrzött tapasztalatnak a hordozója, hogyan magyarázható akkor a korábbi tapasztalatokra való emlékezés?

Morális és etikai síkon a buddhista tanoknak még messzebbre vezető következményei voltak. Ha nincs maradandó én, mivel magyarázható akkor a tettek lecsapódása, vagyis a karma törvénye? Ez a törvény végül is azt foglalja magába, hogy az a személy, aki learatja a tettek gyümölcsét – akár örömteli, akár fájdalmas módon –, azonos azzal a személlyel, aki ezeket a tetteket korábban elkövette. És ha nincs maradandó lélek, ki vagy mi bolyong akkor az egyik életből a másikba vezető úton? És végül – ha nincs tartós személyiség, hogyan értsük akkor azt, hogy egy buddhistának lépésről lépésre kell végigjárnia a nyolc részből álló ösvényt, amely végül elvezeti őt a nirvánába? Hiszen a nirvánába csak az jut el, aki végigment a megtisztulás ösvényén.

Ezekre a problémákra a buddhista gondolkodónak megoldást kellett találniuk, ha nem akarták megkérdőjelezni Buddha tanításainak lényeges alapelveit. Különböző megoldásokkal próbálkoztak.

A pudgalavádinok („a személy létezését valók”) vagy perszonalisták, ahogy nevezhetjük őket, akik az úgynevezett vátsziputriják és számatiják iskolájához tartoztak, egy autonóm dharmá meglétéből indultak ki, amit pudgalának (személynek) neveztek. Ezzel megvolt az alapjuk a fenti problémák megoldásához. A pudgala fogalma – ebből indultak ki – megmagyarázza mind a tettek lecsapódásának törvényét, mind a lélek-vándorlás tanát.

A perszonalisták elmélete szerint minden egyes ember cselekedete – akár jó, akár rossz – létrejöttének pillanatában el is tűnik. Abban azonban, aki megcselekedte, egy dharmát hagy hátra, amely mindaddig fennmarad, amíg valamelyik következő életben be nem érik a gyümölcs. Hogy mégis összhangban érezzék magukat a nem-énről szóló buddhista tanítással, a perszonalisták azt állították, hogy a személy nem azonos az öt aggregátum pszichofizikai elemeivel, de nem is különbözik tőlük. Mert ha a személy azo-

nos volna az öt aggregátummal, akkor velük együtt – hiszen nem maradandók – el kellene pusztulnia. Másfelől a személy nem is lehet tőlük különböző, különben állandó és független (*aszan-szkrita*) volna.

A perszonalisták úgy képzeltek, hogy a személy úgy viszonyul a pszichofizikai elemekhez, mint a tűz a tüzelőanyaghoz. A tűz mindig kötődik a tüzelőanyaghoz, nélküle nem létezhetne. Mégsem azonos vele, különben az, ami ég, azonos volna azzal, amit elégetnek. Másfelől a tűz mégsem választható el a tüzelőanyagtól, mert az utóbbi nem ég a tűz nélkül. Hogy helyesen értsük a személynek a tűzhöz való hasonlítását, tudnunk kell, hogy a tűz a perszonalisták elképzelésében nem rövid életű szikrák sorozata, hanem egy független, szubsztanciális entitás, amely, bár a tüzelőanyaghoz való állandó kapcsolódásban, de létezik.

A perszonalisták efféle elképzelésekkel próbálták bebizonyítani, hogy a személyiség létezése valóságos és abszolút, hasonlóan a tűzhöz, és semmiképpen sem csak a fantázia szülötte.

Együttal azt remélték, hogy ha legalább kísérletképpen elvitatják a független létezését a személyiségtől, összhangba tudják hozni elméletüket a közkeletű buddhista tanítással, amely tagadja az ént. Tézisük elvben úgy hangzott, hogy ennek a személynek az igazi mibenléte „megmagyarázhatatlan” vagy „definíálhatatlan”. Más szóval: a személyt nem lehet a mulandóság vagy maradandóság attribútumához kapcsolni, egyedinek vagy sokrétűnek nevezni, mert semmiképpen nem jellemezhető meghatározott tulajdonsággal.

A szarvászativádinok

A perszonalisták pudgala-elméletét az összes többi buddhista iskola bírálta. Az ő szemükben a pudgala konstrukciója nemkívánatos hasonlóságokat mutatott az átman bráhmanista elméletével. Az átman az *upanisadok*ban szubsztanciális és maradandó lélekként van ábrázolva, amely a végső megszabadulásáig benne marad az újjászületések körforgásában. Az ellenfelek érvelése azt vezette le, hogy a perszonalisták által bevezetett személy valódi entitásként szükségképpen örök és független volna.

Ebben a vitában a perszonalisták elsősorban a szarvászativádinokkal, a kezdettől fogva elkülönült hínájána-szektták legfontosabbikával találták szemben magukat.

Azt hangsúlyozták, hogy csak az egyes, időben körülhatárolt történések, a dharmák valóságosak, hogy nincs maradandó szubsztancia, amelynek létezése megmagyarázhatná, hogyan hat a tettek lecsapódásának törvénye és a lélek-vándorlás. Azt

a felfogást képviselték, hogy az úgynevezett személy vagy lélek (*átman*) egyáltalán nem létezik; továbbá, hogy az öt aggregátum, amelyből az úgynevezett személy összetevődik, sem egyenként, sem együttesen nem ad ki egy személyt. Aki vagy ami a korábbi tettek gyümölcsét leszüreteli, vagy ténylegesen átmegy az egyik életből a másikba, az nem a halhatatlan és örök lélek, hanem pszichofizikai, időbeli jelenségek egymásutánja.

A pszichofizikai történések egyetlen, más hasonló folyamatoktól eltérő áramában egymást követő dharmák kombinálódásának magyarázatára szolgált a szarvászativádinoknál egy különleges dharmá, amelyet „birtoklásnak” (*prápti*) neveztek.

Ez a különleges dharmá az ő szemükben olyan erő volt, amely többé-kevésbé konzisztensen összetartja a tapasztalat időbeli dharmáit, és maradandónak tűnő egységet ad nekik.

Más hínájána iskolák

Más iskolák álláspontja szerint a szarvászativádinok megoldása csak megkerülte a valódi problémát. Azt vetették a szemükre, hogy ez a rendkívüli erő, a *prápti*, ami egy tudatáram dharmáját volt hivatva összetartani, maga sem egyéb, mint a személyiség burkolt meghatározása.

Ezek a hínájána iskolák kialakították a saját megoldásaikat. Elvetették a szubsztanciális ént, a személyiség létezését. A tettek lecsapódásának és az újjászületések körforgásának magyarázatára kidolgoztak egy én-pótlék elméletet. A mahászánghikák egyfajta alaptudatot tételeztek, amely nemcsak a tudat tényleges formájának szolgált alapul, hanem egy személy ciklikus életei során, legalábbis a születéstől a halálig, folytonosan fennmaradt. Ez a bázistudat a mahájána jógácsára iskolájában a „befogadó tudat” elnevezést kapta.

A száutránitikák azzal próbálták megmagyarázni a tettek lecsapódását és az újjászületés elvét, hogy bevezették a „mag” (*bídza*) és a „szubsztrátum” (*ásraja*) fogalmát. „Mag” alatt különböző hajlamokat és képességeket értettek, amelyek korábbi tettek és tapasztalatok következményei. Ezek a magvak megérésükig a szubsztrátumban (azaz a pszichofizikai organizmusban) maradnak, hogy később gyümölcsöt érlelhessenek. A száutránitikák szerint tehát ezek az aggregátumok vesznek részt a lélek-vándorlásban.

A mahájána iskolák

A hínájána buddhisták az élet alapelemeit valószínűsítő entitásoknak tekintették, még ha ezek a függő keletkezés és elmúlás állandó folyamatá-



◀ Ksitigarbha bódhisattva. A mahájána buddhizmus, amelyben a bódhisattvák, vagyis megvilágosodott lények központi szerepet játszanak, elsősorban Indián kívül, Tibetben, Kínában és Japánban terjedt el.

nak voltak is a részei. A hínájána mahászánghika iskolájától kapták az ösztönzést azok az elméletek, amelyeket később a mahájána fejlesztett ki. A Pradnyáparamitá-szövegek, a mahájána szent szövegei alapján a mahájána követői azt állították, hogy minden mentes az önvalótól (*súnja*, vagyis üres). A hínájána felfogása szerint az én-mentesség tétele a személyre vonatkozott (*pudgala-súnjató*), a mahájána azonban továbbment, és azt a felfogást képviselte, hogy minden dharmá nélküli az önvalót (*dharmá-súnjató*).

Míg abban minden mahájána buddhista egyetértett, hogy nemcsak a személy, hanem minden dharmá is híján van az „önvalónak” vagy „sajátosságnak” (*szvabháva*), a módszerek, amelyekkel ezt a meggyőződésüket igyekeztek alátámasztani, eltérőek voltak. A két mahájána irányzat közül a mádhjamika iskola követte az ész vagy a racionális érvelés útját, a jógácsára iskola számára a meditáción volt a hangsúly. Eltérő módszereik ellenére a két iskolát egyesíti a közös cél. Azt akarták bizonyítani, hogy sem a külvilág tárgyai, sem az élet alkotóelemei, mint ezeknek a jelenségeknek az építőkövei, nem bírnak valamiféle egyedi sajátossággal.

Nágárdzsuna és a mádhjamikák

A Nágárdzsuna által alapított mádhjamika iskolát tartja a legtöbb modern buddhista tudós a mahájána buddhizmus legjelentősebb irányzatának. Bár életének egyes részleteit leginkább csak legendákból ismerjük, tudjuk, hogy az egyik legnagyobb zseni volt, aki valaha is erre a világra született. Olyan tekintélynek örvendett, hogy különböző műveket akár alaptalanul is neki tulajdonítottak.

Iskolájának a legfontosabb írása a *Múla-madhjamaka-káriká*, amely 448 versszakból áll, és 27 fejezetre tagolódik, amelyek mindegyike egy meghatározott buddhista témával foglalkozik. Műve még a buddhizmus olyan abszolút és fundamentális felfogásához és tanításához is, mint a nirvána vagy a négy szent igazság, kritikailag viszonyul. A legfontosabb kommentár ehhez a szöveghez, és egyúttal a legbőségesebb információforrásunk Nágárdzsuna filozófiájáról a *Prasannapadá* („tisza szavú”), amelyet Csandrakírti írt az i. sz. 7. században.

Nágárdzsunának és híveinek a módszerét „dialektikusnak” nevezik: pengeélesen elemezte min-

denkori ellenfele filozófiai álláspontját, hogy rámutasson az illető érvelésének belső ellentmondásaira, és ezzel bebizonyítsa a szóban forgó megállapítások tarthatatlanságát. Ennek a dialektikus eljárásnak az egyik sajátos vonása merőben negatív jellegében rejlik. Ily módon a mádhjamika filozófusnak nem kellett saját rendszert kidolgoznia, amelyet ellenfelei egy nem kevésbé kritikus vizsgálatnak vetettek volna alá.

Elemzésében Nágárdzsuna „a bizonyítás négy-szeres módjának” (*csatuskóti*) logikáját alkalmazza, amely tetralemma-logikaként is ismeretes. Ez a módszer elvben magához Buddhához nyúlik vissza. E logika szerint minden ítélet négyféle szemszögből közelíthető meg:

1. A megállapítás igaz.
2. Nem igaz.
3. Igaz is, nem is.
4. Se nem igaz, se nem hamis.

A mádhjamikák elemzésükben a négy nézőpont mindegyikéből kiindulva elvégzik a bizonyítást, s arra a megállapításra jutnak, hogy a kijelentések szükségképpen ellentmondanak egymásnak, következképpen elvetendőek. E módszer mellett nem csoda, hogy a mádhjamika gondolkodó – nyugati kollégáival szemben – nem sokra tartja az ellentmondás törvényét. Még ha ez érvényes lehet is a függő és fenomenális világban, minden jelentőségét elveszti a feltétlen és abszolút dolgok birodalmában, ahová az üresség is tartozik, amit végső fokon a mádhjamikák minden elemzése bizonyítani akar.

Dialektikus módszere segítségével Nágárdzsuna azt a tételt képviselte, hogy az egész jelenségvilág irreális – tehát nemcsak a személyiség (*pudgala*), hanem a létezés minden eleme (*a dharmák*) is. A mádhjamika-gondolkodásban csak az abszolútumnak – aminek több neve is van, például *tathatá* (olyanság) vagy *súnjátá* (üresség) – van „saját lénye” (*szvabháva*), és csak az abszolútum valóságos. Minden más dolog híján van a saját lényegiségnek, tehát nem valóságos.

Az üresség elve

A fizikai tárgyak valóságának tagadását, ahogy ezt a mahájána irányzatok képviselték, a *súnjátá* szanszkrit elnevezéssel fejezték ki, amelyet – találhatóbb szó híján – ürességnek fordítanak. Az „üresség” fogalom használata az ellenfelek részéről számtalan félreértést és alaptalan bírálatot váltott ki. Nemcsak a klasszikus hinduk, de nyugati tudósok is nihilistáknak tekintették a mahájána filozófusokat az ürességről szóló tanításuk miatt. A mahájána hívei azonban ezzel a foga-

Nágárdzsuna kétségkívül az indiai földön született legnagyobb gondolkodók egyike. Az életéről szóló leírások oly sok legendás vonást tartalmaznak, és annyira át vannak szöve mitikus elemekkel, hogy nehéz elkülöníteni egymástól a hiteles és a mese elemeket. A hagyomány szerint Nágárdzsuna papi kasztból származott a közép-indiai Vidarbhaból. Élete legnagyobb részét mégis Dél-Indiában töltötte, ahol nemcsak királyi otthon alatt állt, de egy királynak a barátságát is élvezte. Két későbbi műve, a *Szuhrikkha* (Baráti levél) és a *Ratnávalí* (Drágakőfüzér) – két levelet tartalmaz egy királyhoz, aki nem lehetett más, mint a Szátaváhana-dinasztia utolsó uralkodójának egyike. Mivel uralkodásának idejét nem lehet pontosan megállapítani, ez a királyi kapcsolat sem segít abban, hogy kiderítsük, mikor is élhetett Nágárdzsuna. A szóba jöhető különböző időpontok közül a legvalószínűbbnek az látszik, hogy i. sz. 200 körül élt. Élete utolsó szakaszát állítólag egy kolostorban töltötte, amelyet királyi pártfogója építtetett neki a Sríparvata-hegyen. Amilyen kevés biztos tudásunk van az életéről, munkásságáról is éppoly keveset tudunk.

Először is több buddhista szerző létezett Nágárdzsuna néven, úgy, hogy az ilyen név alatt fennmaradt számos mű esetleg különböző szerzőktől is származhat. Másodszor nincs kizárva, hogy más, kevésbé ismert szerzők műveit is a híres Nágárdzsunának tulajdonították azzal a szándékkal, hogy így kölcsönözzenek nekik nagyobb jelentőséget. A Nágárdzsuna nevén fennmaradt rengeteg írás közül négy olyan van, amelynek a hitelességét a tudósok nem vitatják. Első helyen kell a már említett, versben írt *Múla-madhjamaka-kárikára*

▼ Nágárdzsuna egy kései ábrázolása.



► Tára valószínűleg az első buddhista istennő, aki nem szerepelt a többi vallásban. Tára imádása a legkorábbi időkre nyúlik vissza.



hivatkozni, amely általában a mahájána iskola alapszövegének számít. Ezt a művet Nágárdzsuna főművének is tekintik. A második a *Vigrahavjāvantarī* (Vitalhárító), egy rövid írás, amely nemcsak azt írja le, hogyan gyakorolta Nágárdzsuna a dialektikus módszerét, de foglalkozik az üresség (*súnjátá*) princípiumával is. Ezek mellett hitelesnek tekintik még az említett *Szuhrikkha* és *Ratnávalí* című könyveket is.

„1. Sem magából, sem másból, sem mindkettőből, sem ok nélkül, sehol, semmilyen dolog sohasem keletkezik.

2. Négy feltétel van: az ok, a tárgy, a közvetlen megelőző, valamint az uralkodó. Ötödik feltétel nem létezik.

3. A dolgoknak nincs saját léte a feltételekben stb. ... Ha nincs ön-lét, nincs más-lét sem.

4. A cselekvés nem foglalja magában a feltételeket. Nem létezik feltételek nélküli cselekvés. Nem léteznek cselekvés nélküli feltételek, sem cselekvést magukban foglalók.

5. Ezeket feltételeknek hívják, mert ezektől való függésben keletkeznek a dolgok. Miért, hogy ezek nem nem-feltételek addig, amíg a dolgok nem keletkeznek?

6. Sem nem-létező, sem létező dolognak feltétele nem lehet. Ha nem létezik, minek lesz a feltétele? Ha létezik, mi értelme a feltételnek?

7. Ha sem létező, sem nem-létező, sem létező-és-nem-létező dolog nem létesül, akkor hogyan igazolható a létrehozó ok?

8. Ha tehát a tudatjelenségnek először nincs tárgya, akkor hogyan lesz később tárgya?

9. Ha a dolgok nem keletkeznek, nem is semmisülhetnek meg. Ezért a közvetlen megelőző feltétel tarthatatlan. Ha mégis megsemmisülnének, mi lesz a feltétel?

10. Mivel ön-lét híján a dolgoknak nincsen valódi létezése, lehetetlen azt állítani, hogy »ha ez létezik, az is létrejön«.

11. A következmény bizony nincs benne a feltételekben, sem külön-külön, sem összességükben. Ami nincs benne a feltételekben, az hogyan keletkezik a feltételekből?

12. Ha az is keletkezik a feltételekből, ami nem létezik bennük, akkor nem-feltételekből miért nem keletkezik következmény?

13. A következmény a feltételekből áll össze, de a feltételek nem állnak önnönmagukból. Az a következmény, amely nem önmagukból állókból van, hogyan állhat össze a feltételekből?

14. Ezért nem létezik feltételekből összeálló, nem létezik nem-feltételekből összeálló következmény. Ha a következmény nem létezik, hogyan lesznek feltételek és nem-feltételek?”

Nágárdzsuna: *A középső út tana.* (Ford. Fehér Judit)

lommal a realista buddhistákkal szembenálló felfogásukat akarták kifejezésre juttatni, amely szerint nemcsak a látható világ tárgyainak, de a nekik alapot nyújtó dharmáknak sincs „saját lényük”. Mégsem lehet minden további nélkül azt állítani róluk, hogy irreálisak volnának, mivel mindennapi életünkben lényegiséget tulajdonítunk nekik, és úgy viselkedünk, mintha valóságos dolgok vennének körül bennünket. Ezek a dolgok azonban valójában „üresek”, azaz nem szubsztanciálisak. Ez elvben nem jelent mást, mint hogy *anátmanna*k, „önvaló nélkülinek” bélyegezték őket, márpedig Buddha tanítása szerint ez a *duhkha* (szenvedés, szerencsétlenség) és *anitjátá* (mulandóság) mellett az egész látható valóságnak a harmadik jellemzője.

Ebből a szemléletből fejlődött ki a két valóságról és két igazságról szóló elmélet. Egyrészt létezik a hétköznapi élet valósága: a konvencionális valóság (*szamvriti-szat*), amely csak látszat-igazsággal (*szamvriti-szatja*) bír. Másrészt pedig létezik az abszolút valóság (*paramártha-szat*),

amely tényleges létezéssel bír. Ennek a valóságnak felel meg az abszolút igazság (*paramártha-szatja*). Ez a legfőbb igazság, szemben a relatív és konvencionális igazsággal, amely nemcsak korlátozott, és csak annál nyilvánul meg, aki még szenvedélyeket él át, és „hamis vélekedései” vannak a tapasztalati világ jellegéről. Ez tehát nem is a szó szoros értelmében vett igazság, hanem inkább tudatlanság. Minden verbális kísérletünk és kifejezésünk, amely a mahájána tanítás értelmében „konstrukció” vagy pusztán a képzelet szüleménye (*vikalpa*), a konvencionális világgal függ össze. Az abszolút valóságot és az abszolút igazságot nem képesek kifejezni.

A jógácsára: Aszanga és Vasubandhu

A mahájána buddhisták második irányzata a jógácsárinok iskolája. Elnevezését annak a ténynek köszönheti, hogy olyanok körében alakult ki, akiknél a jógagyakorlatok fontos szerepet ját-

szottak. Gyakran mondják, hogy a különbség a mahájána és a jógácsára iskola között nem annyira a tanításban, mint inkább a módszerben rejlik. Tényleg mindkét iskola arra törekszik, hogy kimutassa a tárgyi világ lényegtelen voltát. Míg azonban ezt a mahájána követői szüntelen logikai elemzéssel kísérik meg, a jógácsára-rendszer képviselői a jógára hagyatkoznak, hogy ugyanerre a belátásra jussanak.

A jógácsára iskola forrása Maitréjanátha (i. sz. 300 körül) és tanítványa, Aszanga műveiben lelhető fel. Miután ők ketten lefektették a jógácsára iskola alapjait, az Vasubandhu, Aszanga öccse alatt érte el a csúcspontját.

A jógácsárinok főműve a jógagyakorlatok menetéről szól. A hagyomány szerint ez a terjedelmes mű az iskola két alapítójának – Maitréjanáthának és Aszangának – tulajdonítható; valószínűbb azonban, hogy valójában több nemzedék munkájának eredménye. Mivel ez az értekezés lényegében a meditáció módszereivel, nem pedig filozófiai vizsgálódásokkal foglalkozik, itt figyelmen kívül hagyható. Filozófiai szempontból ennek az iskolának a legfontosabb művei Vasubandhutól származnak, mégpedig mindenekelőtt két kisebb írásmű, a *Vinsatiká* (a húsz versszak) és a *Trinsatiká* (a harminc versszak): mindkettő a *Vidnyaptimátratásiddhi* (a „csak tudat” elv bizonyítása) címet is viseli.

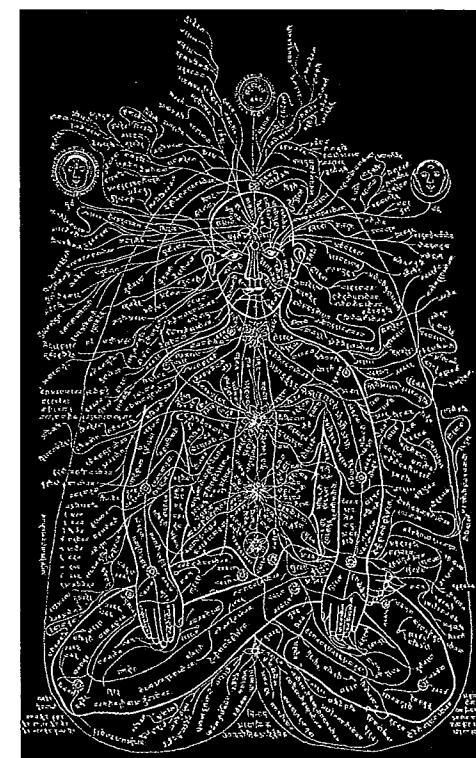
Filozófiai szempontból a jógácsára két legfontosabb tanítása a „csak tudattan” és az úgynevezett „befogadó tudatról” szóló tanítás.

A „csak tudat” tana

A jógácsárinok felfogása szerint nem létezik semmi más, csak a tudat (*vidnyaptimátra*), illetve a gondolkodás (*csittamátra*). A külvilág, amit a közönséges életben valóságosnak és objektívnak tapasztalunk, alapjában véve irreális, csak a tudatunk terméke. Egyik művének bevezető versében Vasubandhu így fogalmazza meg ezt a gondolatot: „Ez az egész, a tárgyak univerzuma, nem más, mint tudat, mert nemlétező jelenik csak meg tárgyként, mint amikor a szembajos nemlétező dolgokat lát, például hajat a Hold körül.”

Ugyanezzel a gondolattal találkozunk a jógácsára iskola egy másik fontos szövegében, a *Lankávatára-szútrában*. Itt ez nagyjából így hangzik: az általunk észlelt dolgok birodalma, bár a tudatunkhoz tartozik, úgy látszik, mintha a tudatunkon kívül is fennállna. Nincs semmi külső dolog, ami az észlelésünk tárgya volna. Ezért nem is léteznek a külső tárgyak.

A külvilág tárgyainak valótlan voltát az olyan kút csalóka képéhez hasonlítják, amelyet a hőségtől kitikkadt, vízre sóvárgó vándor a délibában látni vél. Amint azonban közelebb lép ahhoz,



◀ A test megfeleltetése és egyesítése a makrokozmosszal, a külső valósággal a jóga tanának legfőbb célja. Ebben az eggyé válásban érzi a jógi saját testének teljes beolvadását az univerzumba.

amit víznek vélt, tudatára ébred, hogy az valójában nem az. A külső tárgyak valótlanágát olyan személyek és tárgyak valótlanágához is hasonlították, amelyeket álmában lát az ember, és amelyek ébredéskor nem valóságosnak, csak a képzelet szüleményének bizonyulnak.

A mádhjamikák tanítása szerint nemcsak a külvilág irreális, hanem a jelenségek teljes világa is, a gondolatainkat is beleértve. A jógácsárinok ezzel szemben csak a külvilágot tekintik illuzórikusnak, a gondolatokat viszont valóságosnak. Ahogy álmodunk a külvilág dolgairól, amelyek nincsenek ott valójában, úgy tűnik, mintha külső dolgokat észlelnénk, még ha ezek a valóságban nincsenek is. De bár az álmodott dolgok irreálisak, az álombeli tudás azonban, amely a látszólag létező tárgyakat előállítja, nagyon is valóságos, noha csak viszonylagos értelemben. Az elgondolt események vagy a mentális történések valósága relatív az igazi valósághoz képest, ami minden emberi megismeréstől függetlenül létezik. Ezt az abszolút valóságot, az abszolútumot vagy csak-szellemet azonosítják a nirvánával. Az abszolút szellem vagy csak-tudat nem ismer tárgyakat, de meg tudja teremteni a saját tárgyait.

Am ha csak a tudat vagy a gondolkodás létezik, akkor, legalábbis számunkra, tudatlanok számára, hogyan létezhet a külvilág? A jógácsárinok erre a kérdésre a befogadó tudatról szóló elméletükben válaszolnak.

Aszanga (kb. 315–390) és öccse, Vasubandhu (kb. 320–380) a mahájána buddhizmus jógácsára iskolájának legismertebb képviselői. Egy papi kaszthoz tartozó tekintélyes családban születtek Purusapurában (a mai Pésávarban). Eleinte mindkét fivér a hínájána buddhizmus követője volt. Míg Aszanga később a mahájána iskola felé fordult, Vasubandhu rendkívül termékeny szerzői pályát járt be, a hagyomány szerint ötszáz művet írt a hínájána buddhizmusról. Bátyja hatására végül ő is megtért a mahájána-tanhoz. Mivel állítólag erről a tanról is írt ötszáz könyvet, „az ezer oktató kézikönyv mestereként” is emlegetik.

Aszanga tetemes életművében a legjelentősebb írás az *abhidharmával* foglalkozó mű, amely a jógácsárinok alapvető dogmáinak leírását tartalmazza. Művei között van olyan írás is, amelynek eredeti szanszkrit szövege elveszett ugyan, de kínai változatban fennmaradt. Ezt a művet többnyire szisztematikus áttekintésként emlegetik. Megvilágítja a jógai számára kijelölt utat, és leírja az egymást követő jógagyakorlatokat; valójában kézikönyvnek tekinthető. A jógagyakorlatok különböző stádiumainak ábrázolása is megtalálható benne. Bár ezt a művet sokszor Maitréjánáthának és tanítványának, Aszangának tulajdonítják, valószínűbb, hogy a jógácsára iskolához tartozó több szerző közös munkája.

Vasubandhu művei között számos kommentár van Maitréjánáthára és Aszanga műveihez, valamint a legfontosabb mahájána-szútrák némelyikéhez. Két kisebb mű is származik tőle, feltehetőleg a *Vinsatiká* és a *Trinsatiká*, amelyek a jógácsára tanítás dogmáinak összefoglalását tartalmazzák.

► A világmindenség keletkezése egy tibeti mandala szerint.

A befogadó tudatról szóló tanítás

A nem-énről szóló buddhista elmélet tárgyalása során már említettük, hogy a pudgalavádinok, a szarvasztivádinok és a szautrāntikák egy én-pótlékot vagy személyt vezettek be a rendszerükbe. Ennek mindenekelőtt az volt a funkciója, hogy a karma törvényét és a lélekvándorlást megmagyarázzák, amelyek egy maradandó én nélkül kevéssé tűntek elképzelhetőnek. Ezen kívül ebben az összefüggésben arról is szó volt, hogy a hínájána mahászānghika iskolája – amelyhez a mahájána tanra való megtérése előtt Aszanga is tartozott – egy olyasfajta tudásból indult ki, amely minden megismerés alapjaként fennmarad az újjászületések egész körforgásában, de leg-

alábbis a születéstől a halálig. Aszanga jógácsára-rendszerében ezt a tudást befogadó tudatnak (*ālaja-vidnyána*) is nevezik. Ezenkívül Aszanga azt is feltételezte, hogy minden gondolkodásbeli vagy tudati folyamat lenyomatot hagy maga után, ahogy a parfüm illata rajta marad egy ruhadarabon.

A lenyomatok vagy „magvak”, amelyek ily módon megmaradnak a „befogadó tudatban”, később önerőből és minden külső tárgy kauzális ráhatása nélkül kiválthatnak megfelelő benyomásokat. A külső tárgyakról alkotott észleleteink ennél fogva konstrukciók, amelyek az ilyen latens erők (*vászaná*) hatására jönnek létre.

A külvilág dolgait, mint a fák, növények, állatok és emberek, úgy látjuk, mintha tudatunktól függetlenül is léteznének, holott csak tudatunk módosulásainak külső kivetülései.

Csak az őket létrehívó tudatunktól függően léteznek; realitásukat a jógácsárinok képzelte jellegetnek vagy „mentálisan konstruáltak” (*parikalpita*) és mástól függőnek (*paratantra*) nevezik. Végül fokon csak a „tökéletes” vagy abszolút (*parinispanna*) valóság, az abszolút szellem valóságos.

A „befogadó tudat” a jógácsárinok felfogása szerint a tudat hat fajtája mellett az öt érzékszerv produktumaként és a szellem (*manasz*) észleléseként áll fenn. Úgy fogták fel, mint a korábbi cselekedetekről és kognitív folyamatokról maradt latens lenyomatoknak afféle gyűjteményét. A jógácsára iskolán belül általában azt feltételezték, hogy minden embernek és elvben minden élőlénynek megvan a maga befogadó tudata, és ez biztosítja a személyiség folytonosságát. A jógácsárinok úgy vélték, hogy ezzel megoldást találtak arra a problémára, amelyet a buddhista



tanítás vetett fel azzal, hogy tagadta a maradandó Én létezését.

A külvilág látszólagos létezése a befogadó tudat dinamikájának a következménye. Ez a látszatvilág, amely materiális dolgokból és élőlényekből áll, abból a magból fakad, amely közös minden lény befogadó tudatában. Ezért van a világnak minden lény számára ugyanolyan megjelenési formája. Minden lény, amely még a lélekvándorlás előtt áll, rendelkezik ezzel a közös maggal. Mindegyiküknek bizonyos számú hasonló tapasztalatban volt részüik, és mindenkor befogadó tudatukban egy sor hasonló mag fordul elő, amelyek minden élőlényben közel azonos formában sarjadnak. Az ember saját teste ebből a közös magból, s részben a személyes magból jön létre, ami minden befogadó tudatnak, és ezzel minden élőlénynek sajátja.

A buddhista logika: Dignága

A logika és az ismeretelmélet buddhista rendszerei, amelyeknek Dignága volt az alapítója, és Dharmakírti a legjelentősebb képviselője, a jógácsára iskolán belül fejlődtek ki a jógácsárinok és a szautrāntikák tanításának kombinációjából. Ezek a rendszerek az indiai gondolkodás legjelentősebb teljesítményei közé tartoznak. Bár a jógácsára iskola 1200-ban – a buddhizmusnak az iszlám általi teljes kiszorításával egyidejűleg – Indiában lehanyatlott, ezt a tanítást a kelet-indiai Uddzsajiniból Kínába vitték olyan mesterek, mint Paramártha (500–569) és Hszüan-cang (kb. 602–664), a kínai buddhista zárandok.

◄ Avalókitésvara bódhiszattva lemond a nirvánáról, hogy az emberiség segítsen. Avalókitésvara nemcsak a mahájána, hanem a théraváda buddhizmusban is nagy tiszteletnek örvendett.

Az ötödik században Dignága (kb. 480–540) vezetése alatt alakult ki egy buddhista iskola, amelyet a logika és az ismeretelmélet iránti fokozott érdeklődés jellemzett. Legjelentősebb képviselőjének Dharmakírtit tartják. Megvédte Dignágát a rivális hindu iskolák, különösen a njája-vaishésika iskola éles kritikájával szemben.

Kínai és tibeti forrásokból tudunk valamit Dharmakírti életéről és munkásságáról, bár ezek a források nem minden tekintetben megbízhatóak. Állítólag egy papi kaszthoz tartozó dél-indiai családból származott. A buddhizmus iránti érdeklődése vezette el egy buddhista közösségbe, amelyhez eleinte világi hívőként csatlakozott. Mivel komolyabban el akart mélyedni ebben a tanításban, bevonult egy kolostorba az észak-indiai Nándában – akkoriban a buddhista tanítás híres központja volt –, és Dharmapála követője lett, aki pedig Vasubandhunak volt a követője. Később állítólag Dignága egyik tanítványához, Ísvaraszénához ment tanulni, de Dharmakírti jobban értette Dignága elméletét a mesterénél, amit állítólag Ísvaraszéna maga is felismert és elismert. Tanulóéveit termékeny írói tevékenység követte, amelynek során különböző jelentős műveket alkotott a buddhista logika és ismeretelmélet terén. Úgy tudják, hogy egy kalingai kolostorban halt meg tanítványai körében.

A szakemberek egyetértenek abban, hogy Dharmakírti hét könyvet írt. A minden művét jellemző tömör stílus megnehezíti írásainak megértését. Főműve, a *Pramána-vārttika* részletes kommentár Dignága *Pramána-samuccsaja* című, verses formában írt nagy terjedelmű művéhez. A mű négy fejezetből áll, melyek közül az első és valószínűleg a legfontosabb a dedukcióval foglalkozik. Ehhez a fejezethez maga fogalmazott egy kommentárt prózában. Ennek a műnek a jelentősége abból is megállapítható, hogy számos buddhista szerző fűzött hozzá kommentárt. A második műve a *Pramána-viniścaya*, amelyben vers és próza váltakozik, s amely a *Pramána-vārttika* rövidített változata. Többi, kisebb műve: *Hétubindu*, *Vádanjája*, a *Njája-bindu*, a *Szambandhaparíkśa* és *Szantánántarasziddhi*.

A hindu filozófia

► A lángkörrel körülvett táncoló Siva (Siva Natarádzsa) a kozmosz szüntelen lerombolását és újjárendelését jelképezi.

A dzsaina és a buddhista filozófiával ellentétben a hinduizmus filozófiája egyértelműen a védikus hagyományra támaszkodva fejlődött.

Ösidők óta hat klasszikus hindu gondolatrendszert különböztettek meg: a szánkhja-, a jóga-, a njája-, a vaisésika-, a mímánszá- és a védánta-rendszert. Eltérő tanításaik ellenére, amelyek szakadáshoz vezettek, mindezek a rendszerek a Veda abszolút és tévedhetetlen tekintélyén alapulnak. Ez a szoros kötődés a négy első irányzatnál csak többé-kevésbé formálisan jelentkezett, mert egy ortodox hindu rendszer számára a védikus írások elengedhetetlen előfeltételt alkottak. Ezt a négy rendszert racionális filozófiai rendszernek lehet tekinteni, amelyekben a könyvek vagy a „kinyilatkoztatások” az észnek vannak alárendelve. Ezekkel szemben a mímánszá- és a védánta-rendszert Nyugaton teológiai jellegűnek minősítetik. Mivel ezek az iskolák kizárólag a Védán alapulnak, és a kinyilatkoztatásokat az ész fölébe helyezik, voltaképpen a védikus exegézis iskoláinak lehet tekinteni őket.

A kiinduló szövegeket mind a hat irányzatnál az úgynevezett szútrák (szó szerint fonalak) jelentik, melyeknek mindegyik rendszerben megvan a sajátos jellege. Az egyetlen kivétel a szánkhja iskola, amelynek alapszövege a szánkhja-rendszer hetvenkét emlékeztető szövege (*káriká*), amelyeket szánkhja-kárikának hívnak, és körülbelül az 5. századból valók. Mivel az eredeti szánkhja-szútrák elvesztek, most csak egy viszonylag újabb keletű szövegegyüttest tudunk alapul venni, amely valószínűleg a 14. századból származik. A tudósok körében nincs egyetértés azoknak a szútráknak a keletkezési időpontjára vonatkozólag, amelyekre a többi rendszer támaszkodik. Nagyjából annyit lehet megkockáztatni, hogy az i. e. 2. és az i. sz. 2. század közé tehető. Ezekhez az alapszövegekhez számtalan kommentár és alkommentár (azaz a kommentárokhoz fűzött kommentár) íródott. Ezenkívül vannak még nagyon korlátozott számban önálló monografikus művek is. Bár számos, a legkorábbi időkből való szöveg sajnos elveszett, a fennmaradt irodalom még így is elég gazdag ahhoz, hogy világos képet nyújtson ezekről a rendszerekről.

A szánkhja-rendszer

A szánkhja iskola alighanem a legősibb a klasszikus hindu iskolák sorában; megalapítójának a bölcs Kapilát tekintik. Ő azonban minden valószínűség szerint mitikus alak. A szánkhja filozófia jellegét tekintve realista és dualista – realista, mert abból indul ki, hogy a látható és tapasztalható világ reális; dualista, mivel végső fokon a valóságnak csak két fajtáját ismeri el. Mindkettő



örök és kezdet nélküli: a prakriti az ősananyag és a lelkek valósága, amit purusának hívnak. E két princípium találkozásából jöhet létre és ezekhez rendelhető hozzá a világ minden jelensége – az anyagiak és a pszichikaiak egyaránt.

Mindamellet a prakriti és a purusa jellemzői oly nyilvánvalóan ellentétesek, hogy együttműködésüket elképzelni majdnem lehetetlen. Az egy és osztatlan ősananyaggal áll szemben a lelkek végtelen sokasága. Az anyagnak nincs tudata, míg a lelkeknek éppen a tudat (*csétanatva, csaitanja*) a lényegi princípiuma. Továbbá az ősananyag aktív, a lelkek azonban teljesen passzívak. Minden tevékenység – a gondolatokat és az öntudatlan folyamatokat is beleértve – az ősananyaghoz van rendelve, míg a lelkeknek csak statisztizáló szerep jut. Mindenesetre mindkét realitásnak megvan az a közös vonása, hogy mindenütt jelenlevő és diffúz. Az ember – és minden más élőlény is – egy bizonyos lélekkel szemlélhető, amely a karmája által meghatározott testtel egyesül, amely érzékszerveivel együtt az ősananyag produktumaiból képződött.

Ebben az ősananyagban a fejlődésre három elemi erő hat, amelyeket gunának (fonálnak) neveznek: *szattva*, *radzsasz* és *tamasz*. A *szattva* képvisel mindent, ami tiszta, világos és finom. A *szattva* által áramlik a lelkek tudatossága az anyag birodalmába. A *radzsasz* minden tevékenység és mozgás forrása, míg a *tamasz* képvisel minden súlyos és gátló elemet. Emellett a *szattva*, *radzsasz* és *tamasz* az élvezet, fájdalom és közöny érzéséhez is kötődik. Ellentétes tulajdonságaik ellenére ez a három elemi hajtóerő felelős a világ keletkezéséért és fennmaradásáért, és idézi elő a felbomlását egy kozmikus korszak lejárával.

A szánkhja kozmológia

A szánkhja iskola abból indul ki, hogy a világ a felbomlás (*pralaja*) időszakának lezárulása után újból létrejött. A pusztulásnak e hosszú szakaszában az ősananyag továbbra is aktív marad. Ez azonban még nem indít el egy fejlődési folyamatot, mivel a három erő, a *szattva*, a *radzsasz* és a *tamasz* az ősananyag természetes aktivitása ellenére is tökéletes egyensúlyban marad a felbomlásnak ebben a szakaszában. Amint azonban eljön az ideje egy új világnak, felborul a három elem egyensúlya, és ezzel egyidejűleg azonnal beindul az ősananyag folyamatos fejlődése.

Hogy mi váltja ki ezt a hirtelen változást az ősananyagban, ez az egyik probléma, amire a szánkhja-tan nem talált megnyugtató választ, mert nem fogad el sem teremtető istent, sem más külső okot, amely kiválthatná az ősananyag fejlődésének folyamatát. A lelkek, amelyekből hiányzik minden aktivitás, sem jöhetnek számításba egy ilyen folyamat elindítóiként. Ezért aztán azt feltételezték, hogy kizárólag az ősananyag maga az elindítója ezeknek a fejlődést meghatározó mozgásoknak.

A fejlődésfolyamat a világ minden újrakezdetkezése után ugyanolyan mintát követve alakul. Ebben az elméletben figyelemreméltó, hogy az evolúció minden újabb produktumát kevésbé tisztának és kifinomultnak tekinti, mint a korábbiakat.

Az evolúció első produktumát *buddhinak* (intellektusnak) vagy *mahatnak* (nagy) hívják. Ez a megkülönböztetés, igazolás, ítékezés és döntés képességének belső szerve. Bár a buddhi kifejezést az „intellektus” szóval szokás fordítani, mégsem szabad ezt a Nyugaton bevett jelentéssel felruházni. Míg az intellektus a nyugati gondolkodásban szellemi képesség, a szánkhja-tan a materiális dolgok közé sorolja, bármilyen kifinomult legyen is az anyag, amiből áll. A fejlődésfolyamat egyetlen másik produktuma sem részesül olyan nagy mértékben a *szattva*-elemből, mint a buddhi; hozzá – nem pedig a lelkekhez, mint más rendszereknél – tartoznak az erény (*dharma*) és a bűn (*adharma*) erkölcsi princípiumai is.

Az evolúció második terméke az *ahankára* (az „Én-csináló”). Ezen múlik, hogy tetteket és tapasztalatokat tulajdonítunk önmagunknak, noha a lelkünk passzív, és nem érez sem örömet, sem bánatot. A tetteknek és élményeknek az önmagunkhoz való alaptalan hozzákapcsolása, ami olyan mondatokban jut kifejezésre, mint „én látom”, „én gazdag vagyok”, „én boldog vagyok”, ebből a princípiumból ered, bár a lélek, ha tüzetesebben megvizsgáljuk, itt nem játszik szerepet, nem szubjektuma a tapasztalatoknak.

Az evolúció produktumai közül a harmadikat *manasz*nak hívják, amit többnyire „szellemnek”



◄ Szarasvatí, a művészetek és tudományok istennője. Míg Szarasvatit nagyon tisztelték, a férje, Brahmá sokkal kevésbé volt imádat tárgya.

fordítanak, bár a *manasz* – akárcsak a buddhi és az *ahankára* – az ősananyag terméke, és ennyiben anyagi természetű. A *manasz* funkciója abban áll, hogy az érzékszervek benyomásait felvegye, rendezze és továbbadja *ahankárának* vagy buddhi-nak.

Az evolúció első három produktuma alkotja a „belső szervet”, amelyet a jóga-rendszerben csitának neveznek. Funkciójukat tekintve azt lehetne mondani, hogy együttesen alkotják azt a területet, amelyet a pszichológusok „pszichének” hívnak, bár sem egyenként, sem együtt nem alkotják a lelket, nem rendelkeznek a tudat jellegével, amely csak a purusák sajátja.

Ahogy a *manasz*, az *ahankára* is részt vesz az öt érzékszerv: a látás, a hallás, a tapintás, az ízlelés és a szaglás kifejlődésében; ehhez járul még a cselekvés öt szerve: a gégefő, a kéz, a láb, a kiválasztás és a nemzés szervei. Ezek a szervek az *ahankára* finomabb vagy szubtilisabb produktumainak számítanak; ezek az *ahankarában* meglevő *szattva*-elemből keletkeznek. Az *ahankarában* azonban benne van a *tamasz*-elem is, amelyből az első öt tiszta és szubtilis elem, a tanmátrák kialakulnak. Ezek a hang, a tapintás, a forma, valamint az íz és a szag a maguk legtisztább formájában. Ezek a *tanmátrák* fejlődnek át öt durvább elemmé (*mahábhúták*): éter, levegő, tűz, víz és föld, az előbbieket határozzák meg az utóbbiak jellegzetes tulajdonságait. Ezekből a durvább elemekből keletkezik végül az anyag: a testünk az érzékszerveivel és a fizikai világ is ezeknek az elemeknek a különféle kombinációjából alakul ki. Mivel a karma törvénye fontos szerepet játszik ebben a folyamatban, valamint az emberi testnek

és környezetének megteremtésében, ezért kapja a lélek éppen az adott testet, és születik bele abba, hogy leszűretelje a beérett karma gyümölcseit.

Valamennyi pszichológiai folyamat az anyag birodalmában zajlik tehát. A lélek (*purusa*) nézőként teljesen passzív marad, alapjában véve semmi köze az ember szellemi, érzelmi és erkölcsi életéhez. Csak tudatos princípiumként vesz részt ebben, kisugározva magát a három belső szervre, mindekenélőtt azonban a buddhira.

A megszabadulás tana a szánkhja-tan szerint

Ha a lelkek semmilyen módon nem aktívak, hogyan viszonyulnak akkor az ősananyaghoz, és hogyan vannak hozzáláncolva az újjászületések körforgásához?

Amiképpen a *prakriti* (az ősananyag), ugyanúgy a purusák is örökkévalóak. A lelkek viszonyát az ősananyaghoz a két princípium egymáshoz való közvetlen közelsége idézi elő. Olyan kapcsolat ez, amely kizárólag a purusák jelenléte következtében jön létre, anélkül hogy ezek bármiféle aktivitást alakítanának ki – olyan kapcsolat ez, amelynek nincs kezdete, és amely a lelkeket alapjában véve nem láncolja hozzá az újjászületések körforgásához. Ez egyáltalában nem is volna lehetséges, mivel a lelkek csak cselekvőként tudnának olyan karmát létrehozni, amely az újjászületést meghatározza. De a közelség a *prakriti*hez és különösen annak fejlődésproduktumaihoz, amelyekből az érzékszervek kialakulnak, hozzájárul ahhoz, hogy a lelkek megtévesztő módon olyan jelenségeket tulajdonítsanak maguknak, amelyek voltaképpen a *prakriti* birodalmához tartoznak.

Ez a tévedés abból a szerepből adódik, amelyet a lélek, teljes passzivitása ellenére, a pszichikai folyamatok során betölt. Ahogy a Nap maga nem változik meg attól, ha fényével beborítja a földet, úgy a lélek sem megy át lényegi változáson attól, hogy tudatát átviszi a belső szervekre. Mindenesetre a folyamatok, amelyek az intellektusban kiteljesednek, amikor az érzékszerveken keresztül a külvilággal kapcsolatba kerülnek, úgyszólván tükröződnek a lélekben. Ezért esik a lélek abba a tévedésbe, hogy önmagát tekinti az észlelések, akarati elhatározások, örömteli és fájdalmas élmények szubjektumának, holott valójában a belső szervekben zajló folyamatok egyike sincs rá semmiféle hatással. Alapjában véve ez a tévedés az, ami a lelket az anyaghoz láncolja. Mivel ez a kötődés egy félreértésen alapul, irreális, mert ha alaposabban szemügyre vesszük, a lélek soha nincs az anyaghoz vagy annak a produktumaihoz kötve.

Ám e tévedés mégiscsak fennáll, és ezért lehet bizonyos értelemben a lélek megszabadításának szükségességéről beszélni. A szánkhja-tan szerint e megszabadulás kulcsa a „megkülönböztető ismeretben” (*vivéka*) rejlik: annak tudásában, hogy a *prakriti* és a *purusa* elválasztható egymástól. Ehhez a felismeréshez és az ebből következő megszabaduláshoz a szánkhja felfogása szerint egyetlen élet folyamán is el lehet jutni. Ha egy még életében megszabadult ember karmájának lejár az ideje, amikor tehát elhullajtotta gyümölcseit, akkor ez a megszabadult ember meghal. Az immár teljesen megszabadult lélek soha többé nem születik újjá. Testetlenül, minden fájdalomtól megszabadultan, de boldogságot sem érezve él tovább más megszabadult lelkek társaságában – hozzájuk mindenben hasonlatosan, mégis magányosan a maga „fényes elkülönültségében”.

A jóga-rendszer

Míg a szánkhja-rendszer követői logikus és racionális gondolkodással keresik a megváltó tudást, addig a jóga hívei egy gyakorlati módszert alkalmaznak, amely egy sor fizikai, mentális és morális-aszketikus gyakorlatból áll. Ez a jóga módszer különböző formákat ismer, és már az ókortól biztos helyet foglal el India valamennyi vallási hagyományában. Mivel az aszkézis elve és a meditációs gyakorlatok a jógában a szánkhja iskola metafizikájára épülnek, a jóga iskola is filozófiai rendszer státusát kapta, és a hinduizmus hat különböző filozófiájának egyikévé vált.

Bár a jóga-rendszer a szánkhja iskolától vette át a metafizikáját, a két rendszer egy fontos ponton mégis különbözik: a jóga-tan feltételezi egy istent, a legfelsőbb irányítót (*Īsvara*) létét. Ehhez mindenesetre hozzá kell tenni, hogy ennek az istennek a régi jóga-rendszerben nem volt befolyása a világ keletkezésére, fennállására és elmúlására, csak a lélek megszabadítási folyamatában vett részt. *Īsvarát* úgy írják le, mint a lélek egy speciális fajtáját, amely mentes marad a megpróbáltatásoktól és a „gyötrelmekből” (*klésa*), valamint a tudatlanságtól: nem érinti sem a karma, sem annak hatásai. Bár ez az „isteni lélek” hasonlít más lelkekhez, mégis különbözik tőlük, mivel kezdettől fogva mentes a karmától és annak következményeitől. Ezért aztán olykor úgy jellemzik, mint „aki mindig is megváltott volt”, és ebben az értelemben minden megszabadulásra törekvő lélek példaképének tekintik. Mivel *Īsvarát* az újjászületések körforgásában résztvevő lelkek elviselhetetlenül hosszú szenvedésének látványa mély részvétellel tölti el, segít nekik a megszabaduláshoz vezető helyes út megtalálásában.



Az aszkézis elvének és a meditációs gyakorlatoknak – a jóga-rendszer „a jóga nyolc fokáról” beszél – kettős funkciójuk van: egyrészt megóvják a lelket az újabb karma felgyülemlesztésétől, mert az érzékek önmagukra koncentrálnak, elfordulnak a külvilágból érkező benyomásoktól; másrészt a jógai úgy gondolja, hogy a meditáció bizonyos hőtet fejleszt, amely a felhalmozódott karmát úgygyszólván „lelegetti”. Mint ahogy a rizsszemekből, amelyeknek a héját a tűz lepörkölte, nem sarjadhat rizspalánta, ugyanúgy a karmának a lélekben felhalmozott magvai sem tudnak több gyümölcsöt érlelni, ha az aszketikus és meditatív gyakorlatok heve elégeti őket. Ez a két lépés vezet végül minden karma megsemmisítéséhez és ahhoz a megváltó felismeréshez, hogy a lélek különbözik az ősananyagtól, és semmiképpen sem befolyásolják annak produktumai.

A jóga- és a szánkhja-rendszer hasonlóképpen képzei el az egyszer már megszabadult lélek állapotát. Amiképpen a *prakriti* (az ősananyag), ugyanúgy a purusák is örökkévalók. A lelkek viszonyát az ősananyaghoz a két princípium egymáshoz való közvetlen közelsége határozza meg. Olyan kapcsolódás ez, amely kizárólag a purusák jelenléte miatt jön létre anélkül, hogy ezek bármiféle aktivitást alakítanának ki; nincs kezdete, és a lelkeket nem láncolja hozzá az újjászületések

körforgásához. A jóga-rendszer szerint van ugyan isten, aki segíti a lelket a megszabaduláshoz vezető útján, ám a lélek megszabadulása után már semmi módon nem kötődik hozzá. Az egyedüllet (*kaivalja*) a megszabadult lélek sorsa mindörökre.

◀ Egy női jógí (jógini).

A njája- és a vaisésika-rendszer

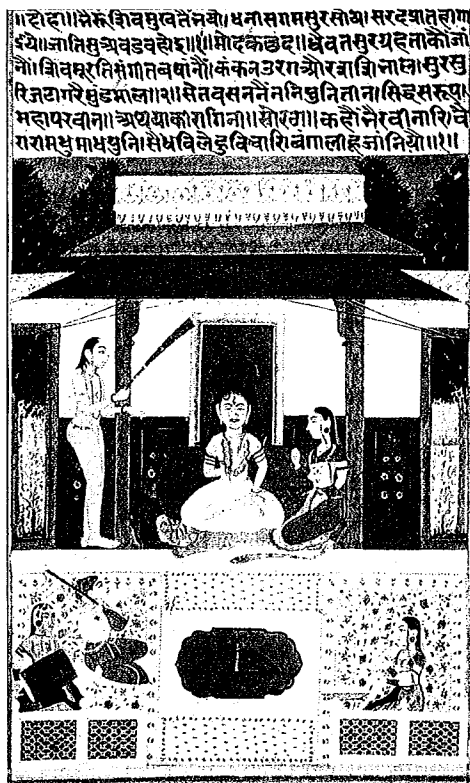
A hindu filozófia klasszikus iskoláihoz tartozik a njája- és a vaisésika-rendszer is. Bár mindkettő saját külön szútra-szövegre hivatkozik, olyan sok a közös vonásuk, hogy legtöbbször egyetlen rendszerként szokták a kettőt kezelni. Akárcsak a szánkhja-jóga iskola hívei, a njája-vaisésika-tan követői is realista szemléletet képviselnek. De amazokkal ellentétben, a njája-vaisésika-tan hívei nem abból a feltevésből indulnak ki, hogy mindennek, ami anyagi, egyetlen ősananyagból kellett kifejlődni. Az örök atomikus szubsztanciáknak négy fajtáját különböztetik meg. Ezek – a föld, a víz, a tűz, a levegő – olyan elemek, amelyek nem összetettek, és ezért nem is tagolhatók. A dzsainákkal szemben, akik minden atomot egyforma jellegűnek tételeztek, a njája-vaisésika filozófusai a négy elem atomjainak más-más sajátosságokat tulajdonítottak.

Az említett örök atomok mellett a njája-vaisésikák szerint léteznek még további valós, örök szubsztanciák: számtalan lélek (*átman*), és a valamennyi lélek számára előre meghatározott belső érzékszerv vagy manasz; ide tartozik az éter, az idő és a tér, amelyek kivétel nélkül csak egyszer léteznek, végtelenek és oszthatatlanok.

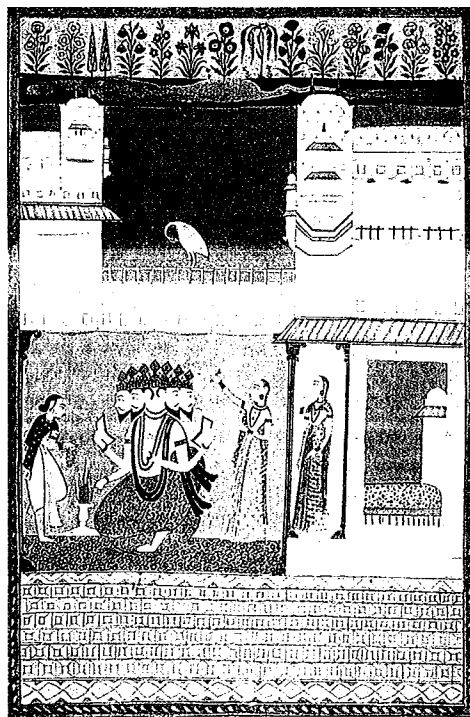
Mivel a lelket öntudatlannak fogják fel, amíg nem egyesült a testtel, nem is lehet spirituálisnak nevezni. Mégsem tartozik az anyagi természetű atomi szubsztanciák közé, mivel a lélek, ezekkel ellentétben, természeténél fogva önmagában rendelkezik a képességgel, hogy egy manasszal egyesülve tudatot fejlesszen ki. Ez az egyesülés a manasszal (amit gyakorta „szellemnek” fordítanak, bár a manasz az indiai felfogás szerint belső érzékelőszervként nem spirituális), mindenestre csak akkor lehetséges, ha a lélek egy testhez kötődik. Minden testhez kötött lélek rendelkezik atomi manasszal, amely a lelket ciklikus életeiben, azaz a megszabadulása pillanatáig elkíséri. A njája-vaisésika-rendszerre jellemző a teizmus rendíthetetlen racionális védelmezése.

A fennálló univerzum felbomlásáról és az új univerzum keletkezéséről a következő elképzelést alakították ki. Ha egy univerzum a vége felé közeledik, minden, ami összetett, szétesik. Ezt a folyamatot Isten akarata váltja ki, aki könyörületességében hagyni akarja elpusztulni a világot, hogy az újjászületés sokféle szenvedésétől kime-

► Siva ismertetőjelei a harmadik szem, a kígyókarkötők, a koponyafüzér és a szent Gangesz forrása, amely az ő fején fakad.



► Brahmá isten imádása (nem tévesztendő össze a brahmannal, a mindent átható önálóval).



rült lelkek a nyugalom fázisába léphessenek. Ha a felbomlás folyamata lezárult, a lelkek testtelnek, tehát tudat nélküliek is, míg az anyagi dolgok az ősatomjaikra redukálódtak. Bár a lelkek öntudatlanok, magukban „hordozzák” az érdeket és bűnöket, amelyek a következő teremtésben az élőlények teste és a fizikai világ számára meghatározók lesznek.

A pusztulási folyamat végén megindul az új univerzum keletkezésének folyamata. Isten akaratára, hogy új univerzum jöjjön létre, hogy a lelkek leszűretelhezzék immár beérett karmájuk gyümölcseit. Isteni kéztől vezettetve, az atomok most egy meghatározott mintát követve kapcsolódnak össze. Két atom együtt diádot alkot, amelynek, akárcsak egyetlen atomnak, nincs kiterjedése. Három diád kombinációja alkot egy triádot, amelynek már van – bár rendkívül kicsi – kiterjedése. Mivel magyarázható, hogy három diád, amelyek egyikének sincs kiterjedése, együtt olyan triádot alkot, amelynek már van kiterjedése? Ez egyike azoknak a kényes kérdéseknek, amelyeket ez az elmélet fölvet.

Hogy ezt a dilemmát megoldják, a njája-vaishésikák azt posztulálják, hogy a „számosság” (*szankhjá*) a „terjedelem” (*parimána*) okainak és feltételeinek egyike, és ha Isten különleges „megismerőképességével” a diádokban hármasságot érzékel (vagyis az egyes, kettes, hármas számot adja nekik), a triád kiterjedéshez jut, még ha csak csekélyhez is. Ha mégoly kevésbé tűnik is meggyőzőnek ez az elmélet, mindazonáltal el kell ismernünk, hogy találmány kísérlet egy nehéz probléma megoldására.

Mivel a triádoknak van kiterjedésük, belőlük egyre nagyobb kiterjedésű további kombinációk jöhetnek létre. Így módon jön létre az oszthatatlan és örök atomok összekapcsolódásából az élőlények teste és a világ egésze. Isten minden lelket egy testtel egyesít, amelyet olyan környezetbe helyez, ami lehetővé teszi a lélek számára, hogy a karma törvényének megfelelően learassa saját tetteinek termését.

A megszabadulás njája-vaishésika tana

Mint minden indiai rendszer, a njája-vaishésika is a korábbi életében elkövetett tettei következményének tartja egy élőlény minden új létezését. A lélek csak akkor szabadulhat meg, ha teljesen mentes lesz minden erényről és bűntől. Ebből következik, hogy az embernek a megszabaduláshoz vezető úton lépésről lépésre le kell vetnie magát az erényeit és a bűneit, miközben arról is gondoskodnia kell, hogy ne terhelje meg magát újabb karmával. Bár az erények és bűnök lelétől a lelket, végső fokon nem ezek lesznek rab-

ságának okozói. A jó és rossz cselekedetek igazi oka a tudatlanság, a dolgok és a lélek igazi mi-voltának nem ismerése. Ez a tudatlanság szenvedélyeket vált ki és eltévelyedésekhez vezet, amelyekből újabb tettek fakadnak.

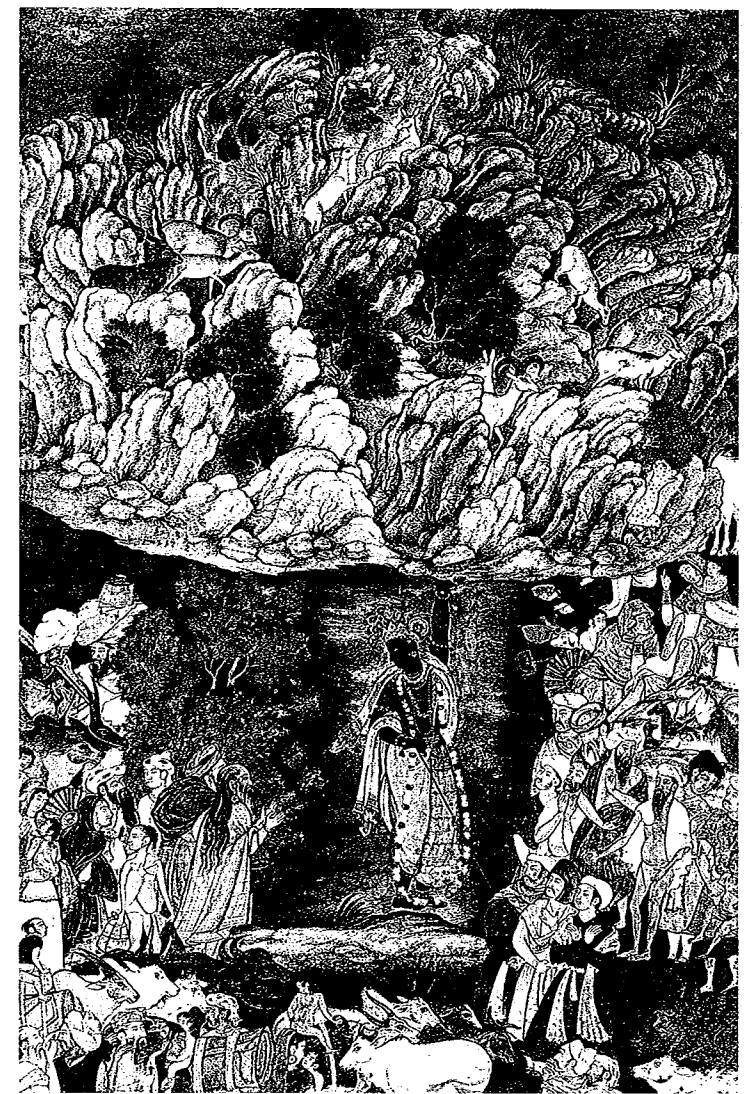
A njája-vaishésika útja a megszabadító tudáshoz a hindu rendszerek többségéhez hasonlít. Az embernek egyrészt szigorúan erkölcsös és fegyelmezett élettel kell megakadályoznia, hogy újabb karmát vegyen magára. Másrészt egy arra alkalmas tanító vezetésével foglalkoznia kell azokkal a filozófiai szövegekkel, amelyek bepillantást nyújtanak számára a dolgok igazi mibenlétébe. A lélek igazi jellegéről való elmélyült reflexió és meditáció végül felfedi előtte az igazságot igazi mi-voltunkról. Amint az ember ilyen közvetlen tapasztalatot szerez, elérkezett élete céljához – a megszabaduláshoz.

A njája-vaishésikák felfogását a megszabadult lélekről más indiai iskolák hevesen bírálták, olykor kifejezetten nevetségessé tették. A kritika éle főleg az ellen az elképzelés ellen irányult, hogy a megszabadult testetlen lélek egyetlen jellegzetes tulajdonságával sem rendelkezik többé. Bár ebben az állapotban mentesült minden szenvedéstől, de nélkülözi a boldogság minden megtapasztalását is, és már a tudatával sem rendelkezik. Röviden, a megváltott lélek gyakorlatilag alig különbözik egy mozdulatlan kötől.

A njája-vaishésikákkal szemben gúnyosan azt hozták fel, hogy akkor már tulajdonképpen sokkal jobb sakálként születni újja Vrindavana erdejében (ez egy erdő Delhi közelében, ahol Krisna, a legfőbb isten inkarnációja földi élete során állítólag a pásztorok között élt), mint az ő elméletük szerint jutni el a megszabaduláshoz. Mert bár a sakál élete sok szenvedéssel jár, de néhány élvezetes élményben is része lehet. Ugyanígy – szól az ellenfelek érvelése – minden szenvedés ellenére az emberi élet is ismeri a boldogság és az öröm pillanatait, és ennyiben még mindig vonzóbb az olyan megszabaduláshoz, amelyet a njája-vaishésikák elképzelnek.

A mímánszá-rendszer

A mímánszá, a klasszikus hindu filozófia ötödik rendszere, közvetlenül a Védára koncentrál. A rituálékhoz való erős kötődésükben a mímánszá filozófia hívei a Védát elsősorban olyan szövegnek tekintették, amely parancsokat foglal magában bizonyos áldozati ünnepségek vagy rítusok lefolytatására, és az olyan dolgokat, amelyek morálisan elvetendőnek számítottak, megtiltja. Maga a Védának ez az abszolút és vitathatatlan tekintélye az, ami szabályainak hatékonyságát szavatolja. Ennélfogva a mímánszá-rendszer ismeret-



elmélete is a Védá abszolút érvényességének bizonyítására összpontosított. Ez azt is jelenti, hogy a Védá a mímánszá számára semmi olyat nem tartalmaz, ami helytelen vagy igaztalan volna. Hogy kizárják a Védá minden tévedését, a mímánszá filozófusok kijelentették, hogy a Védának nincs se kezdete, se oka.

Azzal, hogy a mímánszá a Védát öröknek (*nítja*) mondják, azt akarják kifejezni, hogy a védikus írások szövege kezdet nélkül való, és örök időre megváltoztathatatlan. És amikor kijelentik, hogy a Védának nincs szerzője, ezzel arra akarnak rávilágítani, hogy szövegének struktúrája nem isteni és nem is emberi mű. Ezeket a megállapításokat azzal a negatív érveléssel támasztják alá, hogy még a nagyon régi időkben származó hagyomány sem nevez meg szerzőt, míg az ókorból való más művek szerzői, mint pl. a *Mahábhárata* című nemzeti eposz, név szerint ismertek. Anélkül, hogy bármit is tudnánk az eredetéről, a Védát a régi koroktól napjainkig szájról szájra adták át egymásnak tanítóról tanítványra, anélkül, hogy mesterek és tanítványok e szakadatlan

▲ Az i. e. 214-ben született, és az észak-afrikai Kúrénéből való Karneadesz a szigorú törvények lehetőségét tagadó filozófiai áramlat, a szkeptikus iskola egyik vezető alakja.

sorának az élén állt volna egy első mester és egy első tanítvány.

A szerző hiánya a módszer néhány más alapelveivel is összhangban van. Egy olyan rendszer esetében, amelyet ilyen erősen meghatároznak az áldozati ünnepek és rítusok, kissé különösnek tűnhet, hogy a mímánszá klasszikus formája ateista volt. Ezért is nem lehetett a Véda szerzője isteni személy. Ember viszont ugyanilyen kevésbé jöhetett számításba szerzőként, mivel a Véda olyan témákról nyilatkozik meg, amelyek el vannak zárva az emberi megismerés elől. És az a feltételezés, hogy a Véda szerzője olyan ember lehetett, aki rendkívüli észbeli képességekkel volt megáldva, megoldásként szintén nem jöhetett szóba. Mert a mímánszakák az olyan képességeket, amelyeket például a jógiknak vagy a spirituális tökéletesség magas fokára jutott más embereknek szokás volt tulajdonítani, inkább átoknak tartották.

A mímánszá hívei a hindu iskolák közül egyedülként tagadták a világegyész folytonos felbomlásáról és újrakeletkezéséről szóló tanítást. Az univerzum teljes pusztulásával a Véda tradíciójának is meg kellett volna szakadnia, az ilyen megszakítás azonban a teremtmény nélküli hagyomány folytathatóságának kérdését vetette volna fel.

A mímánszá-rendszer kozmológiája

A mímánszá iskola kozmológiájából kiderül, hogy világképük realista és pluralista volt. Éppúgy, mint a njája-vaishésikáknál, a fizikai univerzum alapelemei szerintük is atomokból álltak. Míg azonban a njája-vaishésikák ezeknek az atomoknak az oszthatatlanságából indultak ki, a mímánszakák számára ezek nagyon is felbonthatók voltak, még ha a terjedelmük ezáltal rendkívül kicsivé vált is. A mímánszakák elméletében az atom a njája-vaishésikák triádjának felel meg. Egy falnyíláson egy terembe beeső fénysugárban táncoló apró porszemekhez hasonlítható.

Különben is volt sok közös vonás a njája-vaishésikák és a mímánszakák tanításaiban. Egyebek között a felfogásuk bizonyos tekintetben megegyezett a valóság kategóriáiról és a testhez kötött, illetve attól eloldozott állapotban levő lélek jellegére vonatkozóan. Ismeretelméleti elgondolásaikban azonban gyökeresen különböztek, különösen az igazságkritériumokat és a Véda értékelését illetően.

A megszabadulás a mímánszá tanítása szerint

A mímánszá iskola tanítása szerint a Véda meghatározott cselekedeteket előíró pozitív és bizonyos cselekedeteket tiltó negatív parancsokból áll. Ezen túlmenően a tetteket három kategóriába sorolja: 1. a feltétlen vagy kötelező cselekedetek (*nitja karma*), amelyeket minden embernek, amíg csak él, végeznie kell; 2. a „szabadon választható” cselekedetek, amelyek végzése nem kötelező, hanem szabad elhatározásból történik (*kámja karma*); 3. a tiltott cselekedetek (*nisiddha karma*), amelyeket erkölcsellennek ítélnék.

Hogy eljusson a megszabadultság állapotába, az embernek tartózkodnia kell a szabadon választható cselekedetek mindegyikétől, mivel ezekkel érdemeket szerezne. Tiltott cselekedeteket sem szabad elkövetnie, mert azokból meg bűn fakad. A kötelező cselekedeteket viszont fenntartás nélkül véghez kell vinni. Ez vonatkozik az olyan emberre is, aki megváltásra törekszik, mert aki ezeket a tetteket elmulasztja, morálisan helytelenül cselekszik, és ezzel büntetést idéz a fejére. Másfelől ezek a tettek, éppen mert köteleességként hárulnak az emberre, nem növelik az érdemeit, és ezzel nem járulnak hozzá a lélek leláncolttségéhez. Ezenkívül az embernek a megszabaduláshoz vezető útját az igaz megismerésre törekvő meditációval kell keresnie.

A mímánszakák felfogása a megszabadultság állapotában levő lélekről nagyjából megfelel a njája-vaishésikák elméleteinek. A megszabadult lélek eloldozódott minden sajátos tulajdonságától, a tudatát is beleértve. Örök időkre mentesült minden fájdalomtól, de nem ismeri az örömet és a boldogságot sem. A tudat és a fájdalom tapasztalata csak akkor lehetséges, ha a lélek egyesül egy testtel és annak érzékszerveivel.

A védánta iskolák

A védánta az *upanisad*oknak egyfajta rendszerezése volna. Az *upanisad*ok egyes bekezdéseinek homályossága és egyes téziseinek ellentmondásossága különböző értelmezéseket engedett meg, így a védántán belül több áramlat alakult ki. A három legjelentősebb ezek közül az advaita – ennek legfontosabb tanítója és képviselője Sankara; a visistádvaita, amelynek Rámánudza a központi alakja; valamint a Madhva nevéhez kapcsolódó dvaita iskola.

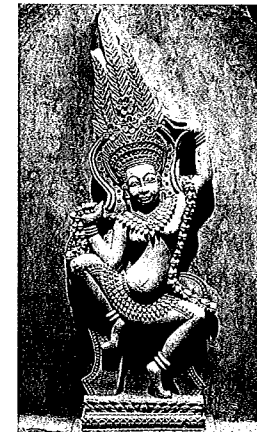
Sankara és az advaita védánta

Nevének megfelelően az „advaita” (nondualizmus) áramlata csak egyetlen valóságot ismer el, azt, amit brahmannak neveznek. Minden egyedi dolog és minden egyes sokféleség, amit mindennapi életünkben látszólag észlelünk, az advaita világképe szerint csak illuzórikus.

A legjelentősebb advaita mester, Sankara tanítása szerint csak az tekinthető öröknek, változatlanul, el nem múlóknak, amit az *upanisad*okban brahmannak neveznek, ami a szó szoros értelmében reális (*szat*). Az élőlények és az életetlen dolgok tapasztalható világa, amely szakadatlanul változik, nem nevezhető valóságosnak, bár egész sokrétűségében és különféleségében nem nevezhető egyszerűen irreálisnak (*aszat*) sem. Mert csak az abszolút nemlétező – mint a nyulak agancsa vagy a meddő nő fia, hogy a klasszikus indiai példákkal éljünk – nevezhető a szó igazi, szoros értelmében nem valóságosnak. Így aztán a világ jellege Sankara szavaival úgy írható le, mint ami „sem reális, sem irreális”. Rendelkezik végül egyfajta realitással, amennyiben számunkra valóságosnak tűnik, és van „gyakorlati haszna” vagy értéke mindennapi életünk szempontjából. Nem ragadható meg sem a lét, sem a nemlét fogalmában, mivel látszólagos vagy praktikus (*vjávahárika*) realitással bír.

A külvilágnak ezt a látszólagos realitását gyakorta a következő hasonlattal érzékeltetik: Egy utazó, aki éjszaka rosszul megvilágított úton vándorol, kígyónak néz egy kötél darabot. A kötél, amely kígyónak látszik, sem nem abszolút létező, sem nem abszolút nemlétező: az utazó számára, aki a kötelet messziről kígyónak véli, ez a kígyó „pszichológiai” tény, bár nem kígyó formájában, csak egy összetekert kötél formájában létezik. Addig áll fenn, amíg a vándor közelebb nem ér a látszólagos kígyóhoz, és rá nem ébred, hogy az csupán egy kötél darab.

A valóság igazi jellegére vonatkozó hiányos tudásunk alapján tartjuk az empirikus valóságot reálisnak. Jobban megnézve azonban csak egyetlen valóság létezik: az örök és változatlan brahman. Ez a brahman a tiszta szellem; személytelen, és az ember igazi én-jével azonos. Csak ha megismerjük a valóság igazi jellegét, akkor fogjuk belátni, hogy a tárgyak világa illúzió. Aki csak egy leheletnyit is birtokol ebből a tudásból, az meg tudja érteni, hogy saját énje egybeesik az egyedül létező valósággal, a brahmannal, és belátja, hogy az anyagi világ nem valódi. Számára megszűnik az érzékelhető világra annyira jellemző dualitás vagy pluralitás.



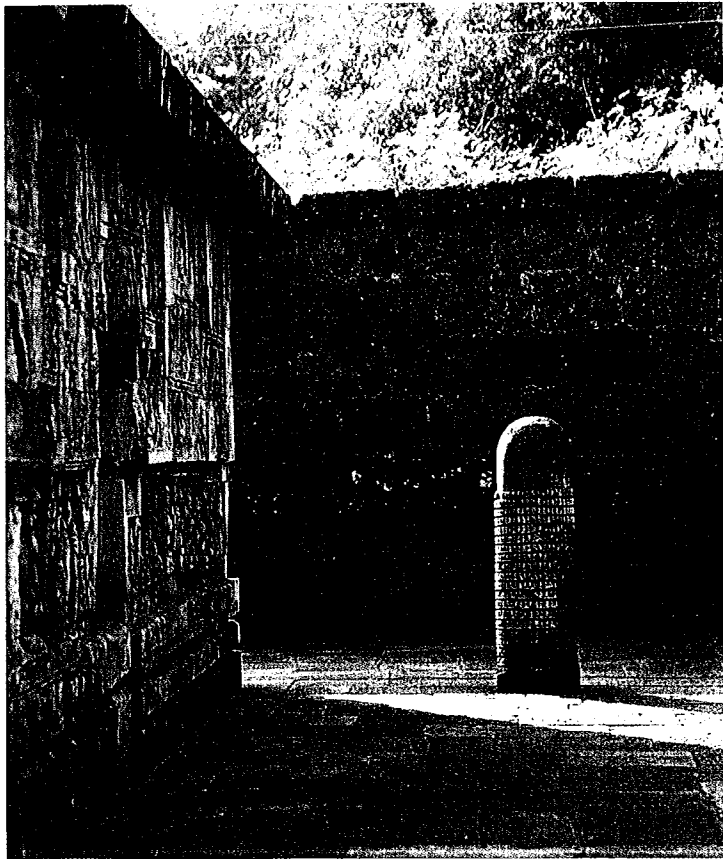
Sankara vagy Sankarácsárja, ahogy tiszteletteljesen nevezik, az advaita védánta rendszer híres alapítója. Az ókori India legnagyobb hindu gondolkodójának tartják. Egyes tudósok Kanthoz hasonlítják, mások a hinduizmus Aquinói Szent Tamásaként emlegetik. Hírneve ellenére, amelyet kiváló gondolkodóként élvez Indián belül és kívül, nincs sok megbízható adatunk életéről és munkásságáról. A számos életrajz Sankaráról, amelyek *Sankara győzelmei*ként ismeretesek, olyan erősen át vannak szöve legendás és mesészerű elemekkel, annyira tele vannak túlzó dicsőítményekkel a nagy gondolkodóról, hogy a fejtegetések, amelyeket ott találunk, aligha tarthatók történetileg hitelesnek. Néhány életrajzi adatról azonban feltételezhető, hogy van valóság alapjuk.

A tudós körökben erről zajló heves viták ellenére, ennek a legjelentősebb hindu gondolkodónak a pontos születési és halálzási dátuma mindmáig vitatott. Sok tudós továbbra is hajlik arra, hogy születését 788-ra tegye, halálát pedig – miután mindössze 32 évet élt – 820-ra. Modern kutatók inkább úgy vélekednek, hogy előbb élt, kb. i. sz. 700 és 750 között.

A tudós körökben erről zajló heves viták ellenére, ennek a legjelentősebb hindu gondolkodónak a pontos születési és halálzási dátuma mindmáig vitatott. Sok tudós továbbra is hajlik arra, hogy születését 788-ra tegye, halálát pedig – miután mindössze 32 évet élt – 820-ra. Modern kutatók inkább úgy vélekednek, hogy előbb élt, kb. i. sz. 700 és 750 között.

A hagyomány szerint Sankara hívő bráhmána családból származott, amely egy távoli, a Perijar-folyó partján fekvő Káladí nevű faluban élt, a mai Kerala államban. Miután Sankara már korán elvesztette az apját, Sivagurut, ő volt anyjának vigasza és gyámoltója. Mégis elvált tőle igen korán. A világi élettől elfordulva úgy döntött, hogy szerzetesként fog vándorolni. Miután vallási tanítómestere, Góvinda bevezette őt a tanításokba, állítólag beutazta egész Indiát, és korának számos vezető gondolkodójával, mindenekelőtt buddhistákkal és mímánszakákkal folytatott beszélgetéseket. A hagyomány szerint kolostorokat alapított délen (Sringeri), keleten (Puri), nyugaton (Dváráká) és északon (Badrínáth). Úgy tartják, hogy Kédárnáthban, a Himálájában halt meg. Későbbi csodálói szemében Siva isten inkarnációja volt, műveinek újabb tanulmányozása alapján azonban inkább úgy tűnik, hogy ha egyáltalán hajlott a teizmus bármely meghatározott formájára, akkor inkább Visnu istent tisztelte.

Sankarának több mint háromszáz művet tulajdonítanak, többségüket minden bizonnyal tévesen. A kétségtelenül tőle származó írásközül a *Brahmaszútrához* fűzött kommentárjai a legfontosabbak. A többi – általában hitelesnek tekintett műve közé tartozik a részben prózában, részben verses formában írott *Upadésaszáhaszrí* (az ezer tanítás) – egy olyan könyv, amely az individuális átman és az egyetlen brahman azonosságával foglalkozik; valamint kommentárok a *Bhagavadgítához* s a különböző *upanisadokhoz*.



▲ A linga, vagyis fallosz a Siva-hit legfőbb szimbóluma, a termékenységet és a kozmosz egységét jelképezi.

Sankara és a többi advaita filozófus ezek szerint két lét- vagy valóságsíkot különböztet meg: egyrészt van a lét mint örök, személytelen *brahman*, másrészt a sokrétű világ a különfajta élőlényei (dzsiva) és a materiális dolgokkal (*dzsagat*).

A két valóságsíknak megfelelően az advaiták az igazságnak is két síkját feltételezik. Az alapvető vagy abszolút igazság, amely az igazi, voltaképpen értelemben vett valóságnak felel meg, abból a felismerésből áll, hogy csak egyetlen igazi valóság létezik. A mindennapi élet relatív igazsága a praktikus valóságnak való megfelelés.

Az advaita filozófiájához szorosan kapcsolódik a májá fogalma, amit többnyire „tudatlanságnak” fordítanak, sokszor azonban „illuzórikus erőt” vagy „illúziót keltő erőt” jelent. Az advaiták által használt egyik analógia a világ illuzórikus voltának magyarázatára a varázsló példája, aki varázserejével mindenféle tárgyakat elővarázsol, amelyek közelebbről megnézve nem is léteznek. Amíg a nézők tudatlanok, az illúzió valósága érintetlen marad, amint azonban átlátták az elővarázsoltság illuzórikus voltát, nem hisznek többé a valóságukban.

Az advaita-tanítás szerint a brahman az egyedüli valóság – egyszerre anyaga és közvetlen oka is a világ egészének. Bár a brahman személytelen, mégis van egyfajta személyes aspektusa, amelynek révén személyes istenné válik. Ehhez az istenséghez rendelik hozzá a világ megteremtésének, fenntartásának és elpusztításának funk-

cióját. Ahogy a varázsló beveti a varázserejét, hogy megjelenítse az illuzórikus tárgyakat, úgy használja ez az isten a máját, a kozmikus alkotóerőt, hogy megteremtse ezt a látszatvilágot.

Metafizikai szempontból tehát a májá az az alkotóerő, amellyel Isten azt az illúziót kelti bennünk, hogy a tapasztalati világ valódi. Ismeretelméleti szempontból nézve azonban májá a tudatlanság, ami elfedi a dolgok igazi jellegét.

Minden, ami a látszat világához tartozik, valótlán. Még a személyes isten, mint Ísvara is a személytelen brahmannak egy illuzórikus megjelenési módja. Minden élőlény azonos az egyetlen szellemmel, brahmannal. Ahogy a nap tükröződik egy tó vagy a tenger vizében, úgy jelenik meg brahman a lelkekben

A megszabadulás az advaita-tan szerint

Az advaita-tan szerint a lélek az újjászületés körforgásához van láncolva, mert nem tudja, hogy a brahmannal azonos. Következésképpen a tudás – és semmi más, csak a tudás – vezethet a megváltáshoz. Az egyén számára előírt cselekedetek az igazi megismerés megszerzésében játszanak szerepet, méghozzá csupán közvetítő, az utat előkészítő szerepet. A megszabadulás igazi oka abban a közvetlen belátásban (*anubhava*, *anubhúti*) rejlik, hogy lelkünk a brahmannal azonos. Ezt a felismerést az *upanisadok*on való elmélkedés és elmélyült meditáció készíti elő, mindekelőbb az olyan „nagy mondásokra” való reflektálás, mint „az vagy te” (*tat tvam aszi*), „én vagyok a brahman” (*aham brahmásmi*), vagy „mindez a brahman” (*szarvam kahly idam brahma*). Olyan formulák ezek, amelyek azt hivatottak kifejezni, hogy az egyetlen valóság és az individuális lelkek a brahmannal azonosak.

Többnyire a megszabadulás „eléréséről” beszélnek, ez azonban egyáltalán nem valami újnak az elérését jelenti, mert végül is az egyedi lélek mindig is azonos volt a brahmannal. A tudatlanság mint a lélek ciklikus újjászületésének oka vezetett ahhoz, hogy az ember elfelejtse igazi énjét. A megváltó felismerés megszünteti ezt a tudatlanságot.

A megszabadult lélek a brahmannal azonos, de nincs saját identitása. Ezért voltaképpen egyáltalán nem beszélhetünk a megszabadult lélek állapotáról, azt viszont mondhatjuk, hogy a lélek, ha felismerte önmagát, tudatos lesz és boldog.

A visistádvaita védánta: Rámánudzsa

A Rámánudzsa által megtestesített rendszer a védántán belül a visistádvaita vagy „relatív dualizmus” néven ismeretes. Nem dualista, mivel a

„Ha pedig a tanítvány azt mondja:

– Magasztos, ha az Önvaló »külső és belső nélküli«, ha »ez van belül és kívül, nem született«, és »teljes mértékben egy tudat-tömeg«, hasonlóan egy sötömbhöz, minden formai tagoltságtól mentes, és mint az éter, egynemű, akkor hogyan lehet az, hogy a teendőt, az eszközt és a véghezvivőt tapasztaljuk, illetve a kinyilatkoztatásban ezekről hallunk? Hiszen mind a kinyilatkoztatásban, mind a szent hagyományban, mind a hétköznapi világban jól ismert ez, és százezerféle tanító eltérő véleményének tárgyát alkotja.

Akkor a mester ezt felelje:

– Csak a tudatlanság okozza azt, hogy ezt tapasztaljuk, vagy hogy a kinyilatkoztatásban ezt halljuk. A legfelsőbb igazság szemszögéből nézve az Önvaló egyetlen, és csak a tudatlanságból fakadó szemlélet folytán jelenik meg úgy, mintha sok lenne, ahogyan a szembetegségben szenvedő is többnek látja a Holdat. [...] Így áll az upanisadokban:]

»Ahol mintegy létezne egy másik [ott az ember láthat egy másikat].«

brahman, az egyedi lelkek és az anyag elválasztathatatlanul egyetlen valóságot képeznek; „relatív” (*visista*) nem-dualisztikus a rendszer, mert Sankara advaita filozófiájával szemben különbséget – ha nem is „elválasztót” – tételez a brahman, az egyes lelkek és az anyag között. Ezen kívül – megintcsak Sankara felfogásával szemben – tulajdonképpen realista, mivel nemcsak a brahman, de az egyes lelkeket és az anyagot is valóságosnak tekinti.

Míg a brahman Sankaránál személytelen valóság, Rámánudzsa személyes istenként fogja fel, aki amellet, hogy Sankara brahmanjához hasonlóan létezéssel, tudatossággal és boldogsággal jellemezhető, még számos további „felmérhetetlen, tökéletes és számtalan kedvező vonással” is bír. Isten Rámánudzsa filozófiai rendszerében központi helyet tölt be. Mivel személynek fogják fel, az ember majdhogynem emberi kapcsolatban áll vele, s e kapcsolat fő jellemzője az istennek való odaadás (*bhakti*) és teljes alárendelődés, meghódolás (*prapatti*).

Rámánudzsa a valóság nondualizmusát a test és a lélek metaforája alapján magyarázza. A test és a lélek, bár különböztetendők, egyetlen egységet alkotnak, amelyben a lélek a testet támogatja és mozgását irányítja. Rámánudzsa filozófiai gondolkodásában a számtalan örök lélek, amelyek különbözőek ugyan, de nem függetle-

»Ahol mintegy kettősség van, ott láthatja egyik a másikat.«

»Halálból halálba tér, ki itt mintegy sokaságot lát.«

»[gy, ahol valami mást lát, valami mást hall, valami mást ismer meg, az a kicsiny ... a kicsiny pedig nem más, mint a halandó.«

»Az átalakulás csak egy szóbeli különbségtétel, pusztán név – így helytelen.

»[Így aki az Önvalójától különböző másik istenséget imád], azt gondolván, hogy más ez és más vagyok én [az nem tud].«

A kinyilatkoztatás is ekképpen állapítja meg az egységet: »[Kezdetben ez a világ, kedvesem, csakis a Való volt], második nélküli, egyetlenegy.«

»Am ha mindez magává az Önvalóvá vált, mit és hogyan szagolhatna, [...] láthatna, hallhatna, szólhatna, gondolhatna el, ismerhetne meg?«

»mily tévelygés, mily bánat [létezhetne annak számára, aki az egységet tapasztalja].«

Sankara: *Upadésaszáhaszri*

nek Istentől, az örök anyaggal együtt alkotják Isten testét. E testet – mint a halandókét a lelkük – egy immanens Isten irányítja.

Van tehát egy valóság, amelynek a lelke Isten. Ahogy a testet is a lélektől különállónak kell fel-fogni, úgy kell a lelkeket és az anyagot Istentől megkülönböztetni. És ahogy a test nem tud a lélektől függetlenül létezni, ugyanúgy nem létezhetnek a lelkek és az anyag Istentől elválasztva. Ilyen összefüggésben, amely egy szubsztancia és tulajdonságai vagy az egész és részei viszonyához hasonlítható, fennáll az egész egysége, amelynek részeit meg kell különböztetni ettől az egésztől, bár nem választhatók el tőle. A brahman tehát az egyetlen valóság, míg minden más – lelkes vagy lelketlen – dolog az ő modalitása vagy tulajdonsága.

Rámánudzsa számára a brahman az univerzum materiális és közvetlen ősalapja, ősoke. Minden változás, ami a világban végbemegy, Isten testéhez – vagyis a lelkekhez és az anyaghoz – tartozik, míg Istent magát nem érinti semmiféle változás. A teremtést és a világmindenség keletkezését Isten akarata indítja el. Az ő akarata, hogy a lelkeket a testekkel egyesítse, hogy learathassák karmájuk termését. Rámánudzsa úgy gondolja, hogy az anyag fejlődése a számkhja-tan modellje szerint megy végbe. Míg a számkhja-tan szerint azonban kizárólag az ősananyag jellege



Bár Rámánudzsa nem lehet a visistádvaíta-rendszer meg-alapítójának tekinteni, kétségtelenül ő ennek az iskolának a legfontosabb és a legismertebb képviselője. Ahhoz a vallásos hindu csoporthoz tartozott, amely legfőbb istenként Visnut tisztelte. Ennek a vaisnava közösségnek a középpontja Sríanganátha temploma volt Tirucsirápalliban, a mai Tamil Nádu államban.

Innen fejtette ki Rámánudzsa meghatározó hatását a vaisnava közösségre. Kidolgozott továbbá egy filozófiai rendszert, amely összhangban volt a vaisnava hinduizmussal.

A hagyomány szerint Rámánudzsa 1017-ben született bráhma család fiaként, és 1137-ben halt meg – ezek szerint 120 évet élt volna. Egyes kutatók véleménye szerint az életében szerepet játszó történelmileg bizonyított események ismeretében, és annak alapján, hogy a hagyomány szerint tényleg hosszú élet jutott neki osztályrészül, kénytelenek vagyunk születésének évét legalább 30 évvel későbbre tenni. Házasságkötése után röviddel állítólag Jádavaprakása advaita tanító tanítványi köréhez csatlakozott. De igen hamar kiderült, hogy felfogása a tanítás lényeges pontjain eltért a mesterétől, ezért otthagyta őt. Miután Sríanganátha templomában, majd Dél-India más templomaiban is tanítói posztot nyert, saját tanítványainak oktatására és a más filozófiai iskolák gondolkodóival folytatott vitáira összpontosította erejét.

Állítólag később még saját tanítója, Jádavaprakása is tanítványául szegődött. Amikor a Csóla-dinasztiába tartozó királyok egyike, Kulóttunga király üldözni kezdte, jobbnak látta Maiszurbá menekülni. A Csóla király halála után visszatért Sríanganátha templomába, és állítólag ott is halt meg.

A vaisnava közösség hagyománya szerint Rámánudzsa kilenc művet írt. Legfontosabb és legátfogóbb írása a *Srībhāsja*, egy kommentár a *Brahmaszútrához*. Az első szútrához írott aránytalanul hosszú kommentárt úgy is lehet tekinteni, mint egész rendszerének összefoglalását. A *Srībhāsja* mellett írt még két rövidebb kommentárt a *Brahmaszútrához*, a *Védántadípikát* és a *Védántaszárát*. Két további jelentős műve a *Gítābhāsja*, amely a *Bhagavadgítát* kommentálja, és a *Védārthaszangraha*, amely a *Védák* jelentőségének összefoglalása.

maga az, ami ezt a fejlődést meghatározza, itt a brahman az, ami kiváltja és irányítja ezt az egész folyamatot.

Az univerzum szétesése éppen fordítva megy végbe. A lelkek elválnak a testüktől, amely más materiális dolgokkal együtt visszakérül az ősananyagba. Az univerzális felbomlásnak ezt a folyamatát is Isten akarata indítja el és irányítja. A testetlen lelkek és az ősananyag akkor jellegüknek megfelelő módon addig egyesülve maradnak Istennel, amíg el nem érkezik az új teremtés ideje, amikor az egész fejlődésfolyamat megismétlődik.

Megszabadulás a visistádvaíta-tan szerint

A már tárgyalt rendszerekkel ellentétben, a visistádvaíta-tan Istennek nagy szerepet tulajdonít a lelkek megváltásában. Ez alapján véve érthető is, ha megfontoljuk, hogy Rámánudzsa teológiájának egyik lényeges forrása a tamil álvárok vallásos hagyománya volt. E vaisnava szentek – többnyire tizenkettőt neveznek meg belőlük – mélyen vallásos felfogásában nagyon széles körű és őszinte odaadás nyilvánul meg egy végtelenül jónak és könyörületesnek tapasztalt isten iránt, aki mindig kész megbocsátani a feléje forduló hívek bűneit. Odaadás és alárendelődés Istennek; ez számított a megszabaduláshoz vezető két útnak. Rámánudzsa tanítványai két iskolára szakadtak, s vitáik a köré a kérdés köré összpontosultak, hogy vajon a hívőnek elég-e az Isten iránti teljes odaadásra szorítkoznia, vagy saját erejéből is törekednie kell a megváltásra.

A vadagalai iskola (északi iskola) azt a felfogást képviselte, hogy az Istennek való teljes alárendelődés mellett a saját fáradozásokra is szükség van. Ez az iskola „majom-iskola” (*markatā-njāja*) néven vált ismertté, mert a tanítása arra emlékeztetett, ahogy a majomkölyök menekül meg a veszedelemtől: saját erejéből kell az anyja mellén megkapaszkodnia, amikor ez a fenyegető veszély elől menekülni kezd.

A tengalai iskola (déli iskola) ezzel szemben azt tanította, hogy a megváltáshoz elegendő az Isten iránti teljes odaadás, s azoktól, akik magukat Istennek szentelik, nem kell még saját erőfeszítéseket is elvárni. Ez az irányzat a „macska-iskola” (*mārdzsára-njāja*) nevet kapta, mivel a macskakölyöknek a veszély esetén való viselkedésére emlékeztet: a kismacska passzív marad, és hagyja, hogy az anyja a szájában vigye biztonságos helyre.

Az advaita-elmélettel szemben, amely szerint a lélek a brahmanban „elveszti magát, ha felolvad benne”, a visistádvaíta-tan szerint a megszabadulás után is megőrzi az egyéniségét, bár mindig függésben marad, elválaszthatatlanul kötődik Istenséghez.

„Ím eztán a brahman vizsgálata.

Tárgy: a brahman kutatása.

Kétely: érdemes-e hozzákezdeni vagy sem [...] Ezért megvizsgálandó, hogy a szó (szentírás) képes-e megbízható ismeretet nyújtani egy tárgyról vagy sem?

Ellenvélemény: nem képes.

Válasz: képes. [...]

Itt az ellenvélemény képviselője úgy véli: mivel egy szó értelmezése nem jöhet létre másként, csak gyakori használatában, és mivel a használatnak valamely véghezviendő dolog az előfeltétele, a szó hatóereje csak véghezviendő dolgokra vonatkozik. Ezért a védánta-szövegek nem lehetnek ismeret forrásai a brahmanról, amely teljesen kész (nem véghezviendő) dolog. [...]

Ellenben a válasz: ha anyák, apák és mások az ujjukkal anyára, apára, a Holdra, háziállatra, madárra, vadra és egyebekre mutatnak, és minden esetben ezeket jelölő szavakat

használnak, a gyermekeket fokozatosan és sokoldalúan megtanítják. Mivel látjuk, hogy közvetlenül az egyes szavak meghallása után magukban a gyermekekben is megjelenik az egyes tárgyak képzete; mivel szó és tárgy között más összefüggést nem látunk; és mivel a jelentést meghatározó embereket nem ismerünk, arra a döntésre juthatunk, hogy a szó és a tárgy között nincs más összefüggés, mint a jelölő és jelölt közötti összefüggés, és ezáltal megbizonyosodhatunk arról, hogy a szó teljesen kész tárgyról is ismereteket nyújthat. Ennélfogva a védánta-szövegek ismeret forrásai lehetnek a brahmanról, tehát érdemes hozzákezdeni a brahman vizsgálatához e szövegek tanulmányozásával. [...] A vizsgálat a megismerés vágya; a brahman vizsgálata a brahman megismerésének vágya. Mivel a vágy lényege a vágyott dolog, itt a lényeg a megismerés. Miután a rituális cselekedetek eddigi tanulmányozásának eredménye csekély és mulandó, ebből az okból közvetlenül ezután a brahman tanulmányozásába kell fogni, mert annak eredménye végtelen és örök.”

Rámánudzsa: *Védántadípiká*

Mivel a lélek részesül Isten örök boldogságában, mindent megkap, amit akar. A megváltott lelkeknek ezt a boldog állapotát néha a földi örömek képzeletvilágából vett képekkel írják le. A megváltott lélek például láthatja a rokonait, amikor csak akarja. Tetszése szerint válogathat a legkülönbözőbb testek közül, még ha ezek nem hasonlíthatók is a mieinkhez. Míg a testünk a karmánk produktuma, az a test, amelybe a megváltott léleknek van bejárása, matéria a maga legtisztább formájában (*visuddhasattva*).

A dvaita védánta-tan: Madhva

Madhva, a dvaita-tan (a védántán belül a dualista irány) megalapozója a szellem és az anyag dualizmusának elvét képviselte. Alapjában véve egy pluralista és realista rendszerről van szó, amely elismeri a külvilág valóságát. A dvaita-rendszerre jellemző a különböző valóságok (*bhēda*) meglétének elmélete. A brahman, amelyet Visnu személyes Istennel azonosítanak, különbözik mind a lelkektől, mind a materiális dolgoktól. A lelkeket Istentől és a materiális dolgoktól különvalónak tartják. Ugyanígy a materiális dolgok önmagukban is különböznek istentől és a lélektől is.

Madhva pluralista rendszere azonban nem esik egybe a njája-vaishésika filozófiával. Madhva rendszerében minden dolog egyediségének ellenére, csak Istent tekintik függetlennek (szvatantra – „önmagától függő”), míg az összes többi – lelkes és lélektelen – dolog abszolút módon függ az isteni akarattól. Ez a függőség azonban megintcsak más, mint Rámánudzsa filozófiájában. Rámánudzsa azt tanította, hogy a lelkek és az anyag csak Istenségben léteznek, és elválaszthatatlanul kötődnek hozzá, bár különböznek tőle. Madhva gondolkodásában azonban a lelkek és a materiális dolgok realitással s létezéssel bírnak, amelyet Istentől leváltként fognak fel.

Madhva a lelkeknek három fajtáját különböztette meg. Az első az örökké szabad lélek (*nītjamukta*), amely Laksmiben, Visnu feleségében testesül meg. Ő örökké szabad, mert sose volt az újjászületések körforgásához láncolva, és nem is lesz sose. Mégis az Istentől való örök függőségben él. Másodszor ott vannak Madhva számára azok a lelkek, amelyek egyszer, valamikor majd megszabadulnak (*muktijōga*). A harmadik kategóriában ragadja meg azokat a lelkeket, amelyeket sosem lehet megszabadítani (*muktjajōga*). Egyesek örök időnkig az újjászületések láncolatához kötözve maradnak, míg mások pokolra vannak szánva örök időkre. India összes iskolája



▲ Alvárok: dél-indiai Visnu-hívő szentéletű aszkéták, akik teológiai gondolataikat költeményekben fejezték ki.

► Hanumán, a majomfélisten a dél-indiai kathali-táncjátékban.

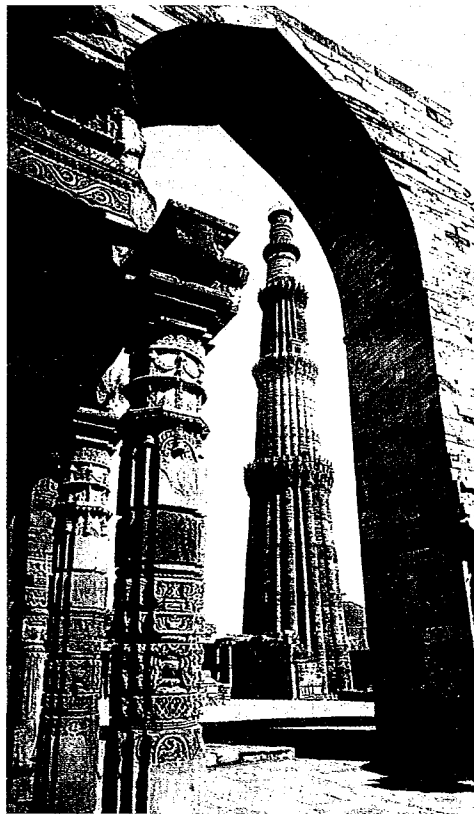
Míg Rámánudzsa mindenekelőtt Sankara advaita rendszerét alakította át és alkalmazta, Madhva teljesen elszakadt az *upanisadok* monista tanaitól, s a védánta-rendszer egy dualista – vagy alapjában véve inkább pluralista – formájának vezető képviselője lett.

A Madhva életéről szóló beszámolók, ahogy egyes életrajzaiban nyomon követhetők, olyan elemeket tartalmaznak, amelyek nemcsak túlzónak tűnnek, de a természetfeletti sűrölik, úgyhogy nem sok hitelt érdemelnek. Saját művei egyikében Madhva a Kalijuga – a hindu mitológia négy világkorszakából az utolsó – 4300. évét nevezi meg születése éveként. Ez egyes hindu tudósok számításai szerint az i. sz. 1198-as évnél felel meg. Elégge meglepő módon azt jelenti ki ugyanabban a könyvben, hogy ő Váju isten (a szél) harmadik inkarnációja – a korábbiak a *Mahábhárata* eposzban szereplő Bhíma a *Rámáján*ban szereplő Hanumán, a majomisten voltak. Madhva állítólag egyszerű bráhmána-családból származott, amely Pádzsaka faluban élt, ami mintegy 10 km-re délkeletre fekszik a mai Udupi városától, Karnátaka szövetségi államban. 17 éves korában lépett be szerzetesnek a vaisnavizmus egyik rendjébe. Miután kezdettől fogva nem tudott megbarátkozni mestere monista (advaita) meggyőződésével, elég hamar otthagyta őt. A Himalája szent vidékein tett zarándokútjáról visszatérve írt egy kommentárt a *Brahmaszútrához*, amelyben határozottan elhatárolódott Sankara kommentárjaitól, és saját nézeteit szegelte velük szembe. Azt mondják, hogy később mestere is csatlakozott Madhvának a *Brahmaszútrához* fűzött dualista értelmezéséhez.

A hagyomány szerint Madhva 37 művet alkotott, köztük vallási himnuszokat, kommentárokat és monográfiákat a logikáról, ismeretelméletéről és ontológiáról. A legjelentősebb művek közé tartoznak a *Brahmaszútrához*, a *Bhagavadgítához* és a legfontosabb *upanisadokhoz* írott kommentárjai. További említésre méltó művei a *Mahábhárata-tátparja-nirnaja*, amely 32 fejezetben adja vissza a *Mahábhárata* lényegét, és a *Visnu-tattva-nirnaja*, amely Visnu igazi lényével és ehhez hasonló témákkal foglalkozik.



▼ A Kutub Minár diadalmi torony Delhi környékén. Az első indiai muszlim építményekhez sokszor használtak fel hindu templomokból származó anyagokat. A 13. században a mameluk-dinasztia szultánjai számos emlékművet állítottak fel.



közül a Madhva-féle az egyetlen, amely a pokolra jutás örök büntetését ismeri.

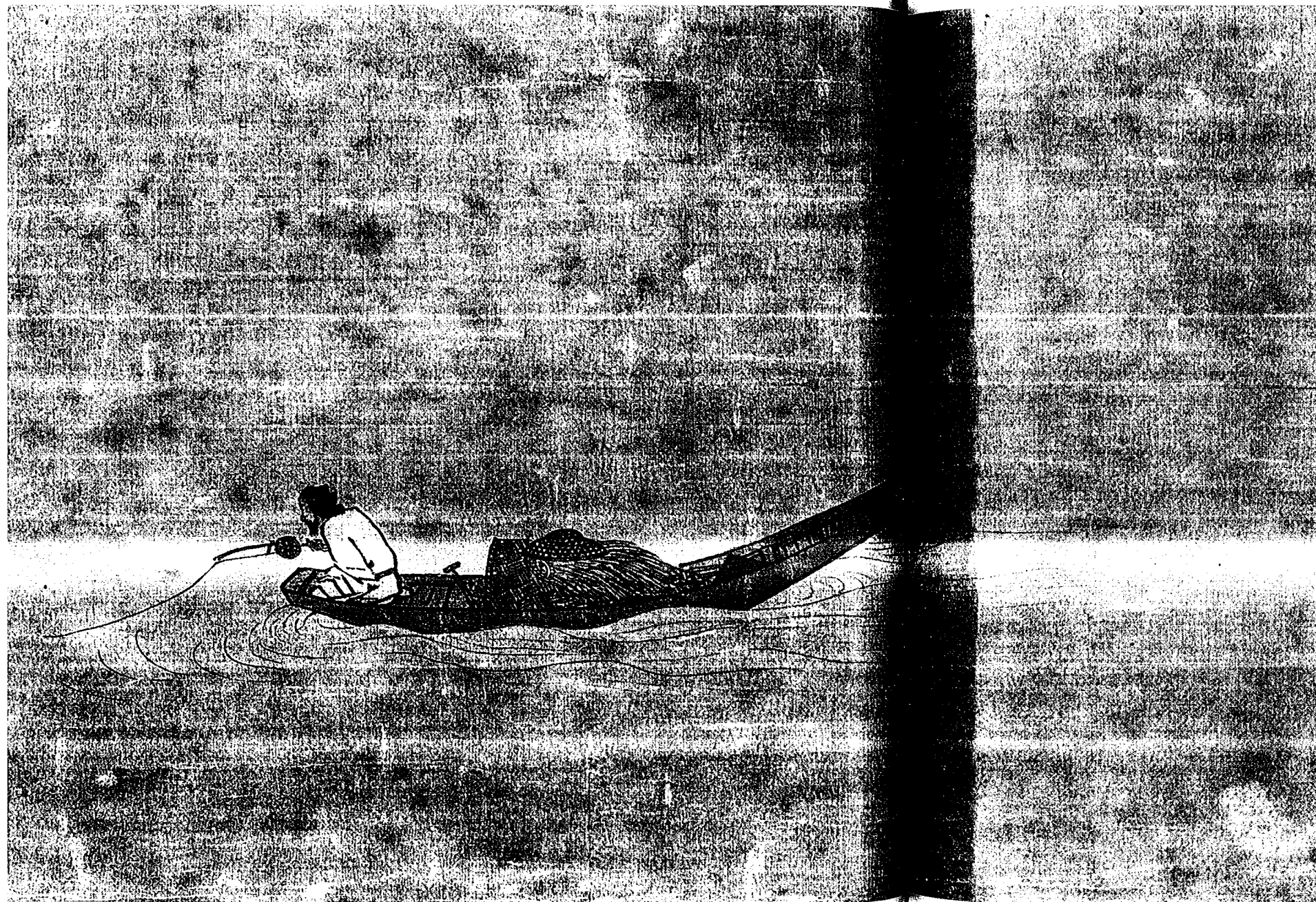
Egy lélek lehetséges megváltása végső fokon Isten akaratától függ. Tehát Isten a megváltásuk vagy örök pokolra kárhoztatásuk végső oka – ez egy olyan elmélet, amely hasonlóságokat mutat az eleve elrendelésről szóló kálvini keresztény tanítással.

A megváltáshoz vezető ismert utak – a kötelességek teljesítése, meditálás az írásokról és az Isten iránti odaadás – azok a módszerek, amelyeket Madhva is megnevez. Az ő számára azonban ezek csak előkészületek, amelyeknek a megszabadulás végső okához – az isteni kegyelemhez – kell elvezetniük. Rámánudzsánál is erősebben hangsúlyozza Madhva, hogy a megváltás csakis a legfőbb isten, Visnu kénye-kedvétől függ, és csak az ő kegyelme által érhető el.

A megváltott lélek Madhva tanítása szerint is a határtalan és végtelen boldogság állapotában él, de Madhva filozófiája itt egy fontos pontban különbözik az összes többi indiai gondolatrendszertől. Míg általában azt mondják, hogy minden megszabadult lélek egyenlő, Madhva ismer egy fokozatos boldogságot is (*ánandatáratamja*), amelyik közvetlenül adódik a lelkek önálló és egyénileg különböző jellegére vonatkozó, s a többiekétől eltérő tanításaiból.

▼ A muszlim hódítással új korszak kezdődik (kb. 1200 és 1750 között), amely egyúttal az úgynevezett hindu korszak lezárulását is jelenti. A kép az 1526 és 1530 között kormányzó első nagy mogul uralkodót, Bábart ábrázolja.

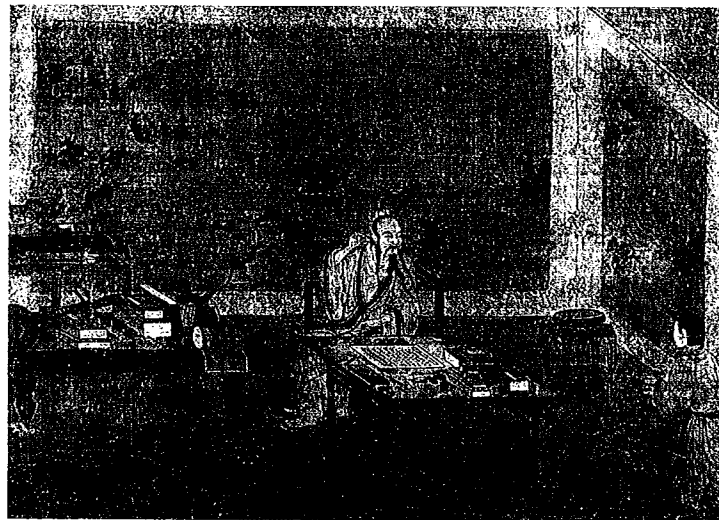




▲ Ma Yuan: *Magányos halász a folyón* (12. század első fele).

A klasszikus korszak

▼ Egy tudós dolgozószobája: a meditáció színhelye. Feltűnő, hogy az ábrázolások hagyományával szakítva a helyiségből nem látni rá a külvilágra. A falra festett tájkép némiképpen enyhíti a zárttságot.



▲ Ősi jádeszobor

A hadakozó fejedelemségek kora

A kínai filozófiai iskolák mindegyike (a külföldről érkezett buddhizmust leszámítva) a hadakozó fejedelemségek korának nevezett időszak filozófiai mintáiban gyökerezik. E korszak, mely az i. e. 5. század első felétől az i. e. 3. század máso-

dik feléig tartott, a változások kora volt: az ősi feudális Kína ekkor vált fokozatosan egységes, hivatalnokok által működtetett császársággá. A korszak elején Kína területén számos önálló rivalizáló állam működött. Elméletileg létezett tekintély, mely egységbe fogta ezeket az államokat: a Zhou-dinasztia (kb. i. e. 1050–256) az Ég fiának is nevezett királyi méltósága. A Zhou-uralkodók hatalma azonban pusztán szakrális jelentőséggel bírt: tekintélyük egy archaikus világ emléke volt csupán.

Az önálló fejedelemségek diplomáciai és katonai eszközöket egyaránt bevetettek egymás ellen. A sorozatos megszállások és bekebelezések következtében a független államok területe egyre gyarapodott, számuk egyre csökkent. Kína, vagyis az égalatti világ egységesítése a fejedelemségek számára kezdetben politikai ideált, a későbbiekben elérhető célt jelentett. Végül az agresszív terjeszkedő politikát folytató Qin fejedelemségnek sikerült néhány évtized alatt kiiktatnia utolsó ellenfeleit is, és i. e. 221-ben kikiáltották a Qin-dinasztia császárságát. A totalitárius berendezkedésű Qin-uralom rövid életűnek bizonyult, de ezalatt számos mélyreható reformot vezettek be. A régi feudális rendszer utolsó nyomait is eltüntették: a központosított császári birodalmat hivatalnokok irányította egységekre osztották.

A klasszikus kínai filozófia tehát politikai és társadalmi megrázkódtatások idején született. Az

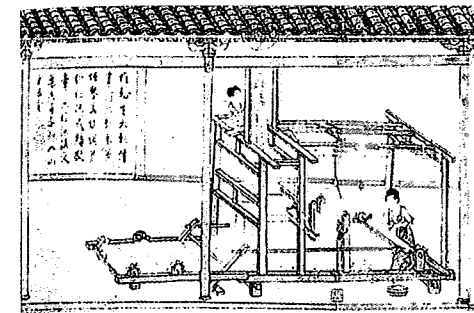
i. e. 6. században már megkérdőjelezhetetlen volt az archaikus Kína felbomlása. A régi arisztokrácia tekintélyét katonai vezetők ásták alá, a nagy fejedelemségek egyre bonyolultabbá váló igazgatási rendszere a hatalomgyakorlás új, racionálisabb eszközeit és hivatásos ügyintézőket követelt. A származásnál fontosabbá vált a tehetség és a képzettség. A bronz helyett megjelent és elterjedt a vas használata, mely nemcsak a mezőgazdasági termények bővebb hozamához, de minden addiginál nagyobb szabású háborúkhöz is vezetett.

Mindez legkésőbb az i. e. 6. században végképp kikezdte azokat a szigorúan szabályozott viselkedésmintákat, melyek a régi, szakrális királyság és arisztokrácia életének az alapjait jelentették. A *li*, a rítus az ősi berendezkedés legfontosabb eleme volt: a ceremónia az élet minden területét áthatotta. Az év ciklikusan ismétlődő rituális kötelességekből állt, melyek az ősekhöz és az ősi föld tekintélyéhez kötődtek. A király nem önhatalmúlag uralkodott. Feladatot teljesített, melyet az Ég – a korai időkben személyként elképzelt hatalom – bízott rá. Az uralkodó égi megbízatása különleges előjogot is jelentett: az Ég fiaként egyedül ő mutathatta be a Föld és az Ég áldozatait: e rítusokkal biztosíthatta a világ jólétét. Az uralkodás mintegy a kozmikus rend fenntartását jelentette, mely feladattal az Ég bízta meg az uralkodót. Az Ég, a Föld és az emberek világa a király közvetítése révén alkotott organikus egészet. A király megbízatása azonban „könnyű, mint a pehely”: ha feladatát nem az előírásoknak megfelelően végezte, békével vagy erőszakkal, de el kellett távolítani a trónról. A király közelgő bukására az Ég természeti katasztrófákkal, felkelésekkel, félelmet keltő csodákkal intett. Ugyanezek a jelek figyelmeztették a majdani erényes vezetőt, hogy a királyt eltávolítva ő fogja magához ragadni a hatalmat: nemsokára őt illeti meg az Ég megbízatása.

Bár az i. e. 6. századra e világkép szinte teljesen szétmállott, itt-ott, de különösen a minden hatalmukat elvesztő Zhou-uralkodók udvarában tovább élt e hagyomány. Félteve őrzött szövegeket birtokoltak, melyek állítólag a legősibb királyok idejéből származtak. Abból a korból, melyben – egyesek szerint – még tökéletes rend jellemezte a politikai és társadalmi viszonyokat.

A kínai gondolkodás központi kérdése

Tudni lehetett, hogy ez az ősi tradíció nem marad fenn sokáig. Felbukkant hát a kérdés, mely ettől fogva szűnni nem akaróan foglalkoztatta a kínai gondolkodókat: hogyan kell irányítani, (el)rendezni a világot. (Jellemző, hogy a kí-



naiban ugyanaz a szó fejezi ki az 'irányítani' és az 'elrendezni' jelentést.) Másképp fogalmazva – és a kínai világképet jobban kifejezve –, melyek azok a módszerek, amelyekkel helyreállítható a világ rendje, a rend, melyben az emberek alkotta társadalom együttműködhet az Ég és a Föld erőivel. Ezzel a kérdéssel születik meg a kínai kritikai gondolkodás. Félig még az ősi, mágikus, mitikus elképzelések táplálják, melyektől sosem szabadul meg teljesen, egyúttal annak tiszta tudata is jellemzi, hogy a társadalmi-közigazgatási anarchia elkerüléséhez nélkülözhetetlenek az emberi beavatkozások. I. e. 500 körül számos, egymással versengő filozófiai iskola jelent meg, melyek a legkülönbözőbb válaszokat adták az imént említett kérdésre. Az ekkoriban felbukkanó gondolatok eredetisége és sokszínűsége miatt a hadakozó fejedelemségek korát a kínai filozófia legtermékenyebb korszakának tarthatjuk.

Az említett filozófiai kérdés ugyanakkor be is határolta a klasszikus kínai filozófia területét. E filozófia az embert elsősorban társas lénynek, az uralkodót (illetve az államot) a társadalom „elrendezőjének” tekinti. Bár voltak gondolkodók, akik egyértelműen elvetették az emberi természet megváltoztatására vagy bármiféle mesterséges rend kialakítására irányuló törekvéseket, a természeti jelenségek önmagukban még őket sem foglalkoztattak: figyelmük középpontjában az állt, hogy az emberi viselkedést miként kerülhet harmóniába a természettel.

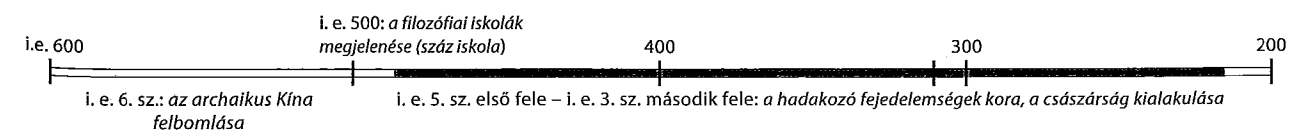
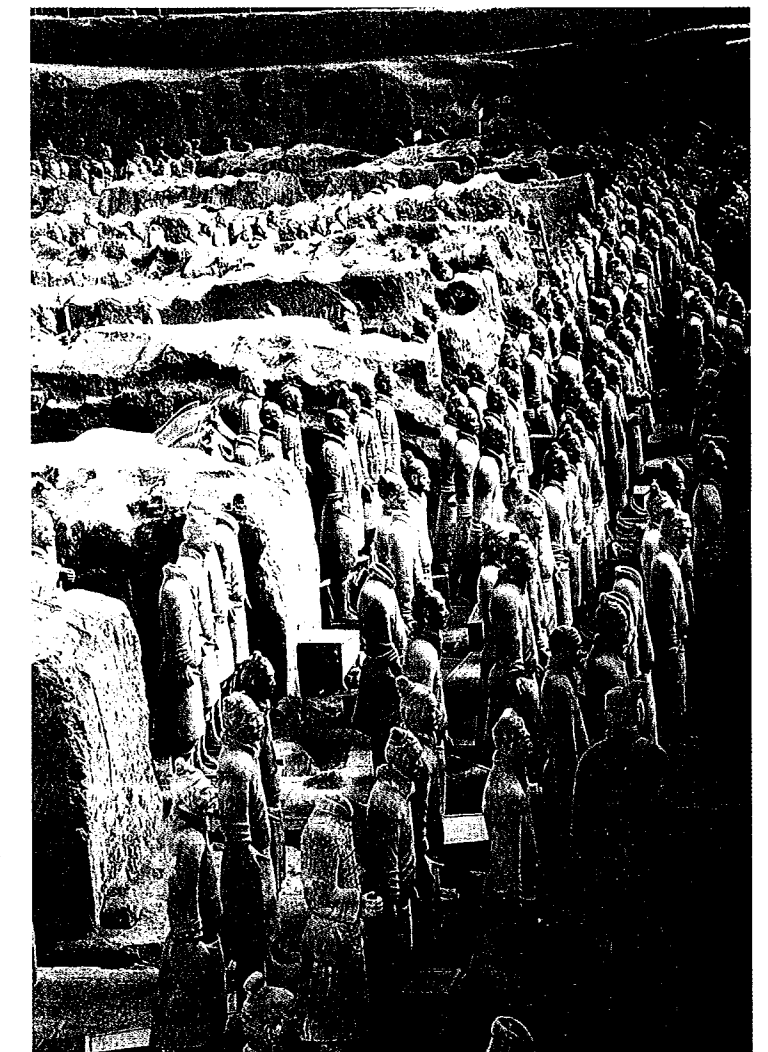
Jóllehet a *dialektikusok* iskolája megpróbált logikai kategóriákat megállapítani, kezdeményezésük még kezdetleges formájában megfeneklett, és nem is akadt, aki továbbvitte volna gondolataikat. A korszak második felében (i. e. 4., 3. század) születtek ugyan elméletek a kozmosz működéséről, s kialakult egy átfogó osztályozó rendszer a két ősprincípium, a *jin* (yin) és a *jang* (yang), valamint az öt őselem alapján, az embertől, az emberi viselkedéstől elvonatkoztatott természetfilozófia nem jött létre Kínában.

Versengő iskolák

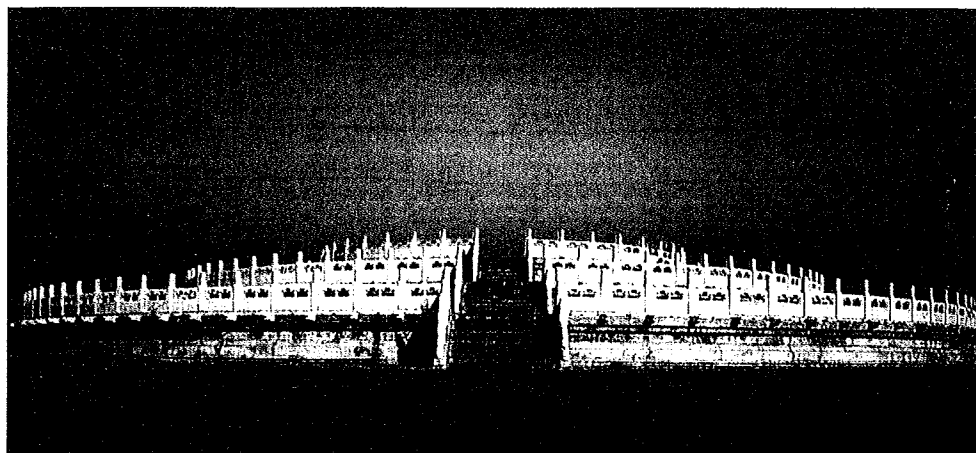
A klasszikus korszak iskolái nem hoztak létre filozófiai rendszereket. Egymással versengő csoportok, mozgalmak voltak ezek, melyeket államtól államra vándorló politikai tanácsadók alapítottak, akik egy-egy vezérelve építették elméletüket. A mester tanítványainak, zömmel elszegényedett nemesi családok ifjainak kíséretében sorra látogatta a hadakozó fejedelemségek udvarait, hogy az uralkodót – több-kevesebb sikerrel – meggyőzze elméletének hasznosságáról. Voltak, akiket állandó tanácsadónak fogadtak fel (például a totalitárius Qin-rendszer ideológiája egyértelműen a *legista* iskola egyik udvarhoz kötődő teoretikusának volt köszönhető). Mások tanítványaik gyűjében visszavonultak, s egy-egy ilyen közösség később írásba is foglalta a mester tanait – néha csak hosszú idő elteltével, bőséges kiegészítésekkel. Ezek a szövegek fokozatosan alakultak, for-

◀ A selyem előállításának és feldolgozásának története a legkorábbi időkre nyúlik vissza Kínában: az első, erről tanúsító leletek az i. e. 14. századból származnak. A késő császárok bonyolult mintázatú selyemszöveit ehhez hasonló szövészekkel állították elő.

▼ Az első kínai császár sírja mellett álló több ezer, majdnem életnagyságú agyagkatonát a legizmus ideológiájának egyik meghatározó vonására, a leplezetlen militarizmusra hívja fel a figyelmet.



► Az Ég Oltárának háromszoros márványterasza. A császár – mint az Ég és az emberiség közti közvetítő személy – itt mutatta be az emberiség áldozatát az Égnek. Ez az áldozati szertartás a konfuciánus államvallás legszentebb rituáléja volt.



málódtak, s bár a mester nevét viselik, az iskola egész hagyománya tükröződik bennük.

Ezeket az irányzatokat a klasszikus fogalomhasználat a száz iskola néven foglalja össze. Bár az elnevezés alighanem túlzó, kétségtelenül számos iskola létezhetett. Sokuknak sajnos csak a nevét ismerjük, vagy alig rendelkezünk információval róluk. Említhetjük például a Földművesek Iskoláját, mely az ideális államot a földműves közösségek mintájára álmolta meg, ahol maga az uralkodó is műveli saját földjét. Vagy említhető a Szövetségek Iskolája, mely állítólag tanácsokkal látott el egy fejedelmet, miként növelhetné befolyását. A dialektikusok eszméiből már több emlék maradt ránk, de a mód, ahogyan gondolataikat rögzítették, magyarázatok nélküli paradox kijelentések formájában, nem teszi számunkra lehetővé, hogy gondolatmenetüket nyomon követhessük. A Qin-korszak után már nem ismerünk ehhez hasonló iskolákat: jelentőségük, fontosságuk nem lehetett számottevő. Hasonlót mondhatunk el egy másik iskoláról is, mely egy időben igen befolyásos volt, különösen azért, mert elítélte a konfucianizmus szemében oly fontos előírásokat és rítusokat: ez a motisták iskolája volt (az irányzatot a mesterről, Mo Ti-ről, más néven Mőzi-ről nevezték el, aki az i. e. 4. században élt). Mo Ti szerint az ideális államnak a jámborság és a szerénység a két tartópillére. Elítélte a drága, „haszontalan” rítusokat, valamint a támadó háborúkat, melyek csak a javak és az emberek pusztulásához vezetnek. A motista tanok viszonylag jól dokumentáltak – kiterjedt szöveghalmaz viseli Mo Ti nevét –, de a „takarékos” pacifizmus szellemi hatása nem lehetett hosszú életű.

Egész másként vélekedhetünk arról a négy szellemi irányzatról, melyek közvetett vagy közvetlen módon a klasszikus korszak utáni időkben is meghatározták a kínai gondolkodást. Az első és legmeghatározóbb irányzat a *konfucianizmus* volt, melyet mai szóhasználattal élve etikai meg alapozottságú, konzervatív irányzatként írhatnánk le: elsősorban az ősi normák és viselkedési szabályok rehabilitációjára törekedett. A második irányzat a *taoizmus* (nevét a taóról – *dào* –, az

Útról, a legfőbb elvről kapta). A konfucianisták rítusaival és etikájával szemben azt hangoztatták, hogy az egyetlen valódi rend a természeté. Az ember – éppen azáltal, hogy szabályokat állít és követ – csak megzavarja a kozmikus rendet; ez minden gyötrelme alapja. Törvényeinkkel és szabályainkkal a lehető legkisebb mértékben avatkozunk be tehát a dolgok menetébe. Így visszatérhetünk az ősi állam öntudattól és kultúrától szabad, természetes közegéhez. Politikai szempontból a legradikálisabb álláspontot a Törvények Iskolájának képviselői, a *legisták* vallották. Minden téren szembefordultak a régi berendezkedéssel. Még a gondolatát is elvetették annak, hogy múltbéli példákat kellene követni. Új államot, központi tekintélyre épülő új társadalmat követeltek, melyben a rendet és a fegyelmet a szigorú törvények betartatása biztosítja. Továbbá még egy irányzatot kell megemlítenünk, amely a korszak végén (i. e. 3. század) bukkant fel, s az emberi cselekedetek minden aspektusát átfogó kozmológiai rendszerben értelmezte: ez volt a *jin-jang* iskola. A következőkben erről a négy iskoláról szólunk.

Konfuciusz etikai filozófiája

Nem könnyű a konfucianizmust a császárság előtti idők pontos perspektívájában szemlélni. A korai időkben ugyanis a konfucianizmus csak egy volt a versengő iskolák közül, s vélhetően nem is tartozott a legfontosabbak közé. Jelentősen torzíthatja a képünket, hogy az alapító Konfuciusz – Kung mester – tanait az i. e. 2. században állami dogmává avatták, s ezzel olyan státust vívott ki magának, melyet csak a 20. század elején veszített el igazán. A konfucianizmus minden más irányzatnál mélyebb nyomokat hagyott a kínai kultúrában, különösen a művelt elit kultúrájában. Az, hogy a konfucianizmus a császárság hivatalos ideológiájává vált, természetesen nem hagyta érintetlenül magát az irányzatot sem: kibővítették és mindig az új körülményekhez igazították a tant, ami olyan gondolati elemeket is magába fogadott, melyek addig nem voltak a sajátjai. A to-

vábbiakban néhány alapvető gondolatát mutatjuk be a konfucianizmus klasszikus (vagyis a Qin előtti) hagyományának.

A klasszikus korszak filozófiai iskolái közül mindenképpen a konfucianizmus volt a legkonzervatívabb. Konfuciusz és tanítványai az általuk ideálisnak tartott korai feudális rendszer visszaállítását szorgalmazták. Úgy vélték, az ősi királyok uralmát az erény és a rítusok tekintélye jellemezte. Ebben a világban tökéletes, hierarchikus rend uralkodott. Az egyes államok az Ég Fiának voltak alárendeltjei, s minden létező a hierarchikus rendben elfoglalt helyének megfelelően cselekedett. Elsősorban a korai Zhou-korszakból származó udvari irodalmi töredékekre hivatkoztak, arra a korpuszra, mely (részben liturgikus) dalokból, archaikus nyelvezeten írt beszédekből, intelmekből, valamint zenei és ceremoniális előírásokból állt. Ezeket az irodalmi emlékeket a konfuciánusok a bölcsélet legfőbb forrásának, magukat pedig e hagyomány örököseinek tekintették. Néhány későbbi kiegészítéssel együtt (mint például a *Tavaszkok és ősök krónikája*, melyet maga Konfuciusz írt) ezekre a szövegekre a *Hat klasszikus* kifejezéssel hivatkoztak.

Konfuciusz saját bevallása szerint a hagyomány tolmácsolója volt, aki az ősi normák helyreállításán munkálkodott – nem tartotta magát egy új tan megalapítójának. Valójában olyasvalaki volt, akire mindkét állítás igaz: Konfuciusz a hagyományok újratelentésén munkálkodott. Iskolájában az ősi örökséget nemcsak megőrizték és tanulmányozták, de mindenekelőtt értelmezték, helyesebben újraértelmezték. A régi szövegekben felbukkanó *de* kifejezés eredetileg pozitív töltetű erőt, mágikus képességet jelentett: ebből táplálkozott az uralkodói karizma, melynek hatására az alattvalók spontán engedelmeskedtek fejedelmüknek. A konfuciánus iskolában e szó már etikai fogalomná válik: azt a nemesi (*junzi*) erényt jelenti, mely morális töltete által megkülönbözteti az előkelőket az átlagemberektől. Magát a *junzi* szót is átértelmezi a konfucianizmus: itt nem nemesi, hanem erkölcsi rangot jelent, voltaképpen a „gentleman” írja le, aki a társadalmi erények gyakorlásában és az előírások betartásában emelkedik ki társai közül.

A konfucianizmusban a rítusok fogalma, a *li* (lí) morális jelentéssel gazdagodott. Bár a régi ceremoniális előírások nem jó és rossz, hanem helyes és helytelen (illő és nem illő) cselekedetről írtak, a konfuciánusok nyomán e szövegekből olyan átfogó etikai módszer bontakozik ki, mely féken tartja az érzelmeket, s nemesíti a lelket. A rítusok a konfucianizmus lényegéhez tartoztak, de túlmutattak a külső megnyilatkozásokon. A *li*-nek kell megnyilvánulnia abban is, ahogy egy fiatal vagy egy alacsonyabb rangú kifejezésre jut-tatja tiszteletét és alázatát, ahogy abban is, ahogy

A konfucianizmus alapítója i. e. 551-ben született Lu hercegségben, a mai Shantung (Shān dōng) tartomány déli részén. Születési neve Kung (Kōng) Qiu volt, de a tisztelet jeleként ritkán hivatkoztak így rá. Az i. e. 2. századtól – mikor tanítása az állam hivatalos ideológiája lett – Kung Fucé-nek (Kōng zǐ vagy Kōng fūzǐ), azaz „a Kung nemzetségből származó mesternek” nevezték. E névalak latinosított formáját, a Konfuciuszt a 17. században Kínában tevékenykedő jezsuiták használták először.

Konfuciusz elszegényedett nemesi családban látta meg a napvilágot. Bevallása szerint családja (viszonylagos) szegénysége miatt olyan dolgokban kellett gyakorolnia magát, melyek távol estek a nemesek világától. Máshol azonban azt írja, már tizenöt évesen a tanulmányoknak – esetében a ceremoniális előírásoknak, a zene és az ősi szövegek tanulmányozásának – szentelte magát. Ismereteire alapozva magániskolát alapított, ahol a régi szövegek tanulmányozását, a személyiség helyes megformálását és a rítusok szerinti illő viselkedést tanította. A Lu hercegség udvarában hivatali pozíciókat is betöltött, ám fokozódó ellenérzéssel szemlélte az udvar politikai és morális széthullását.

E széthullás nemcsak Lu hercegségét jellemezte. Széthullóban volt az egykor központi hatalmat gyakorló Zhou-dinasztia tekintélye is: a különböző fejedelemségek önálló hatalommá váltak. A nemesi életmód, az ősi rítusok gyakorlása megszűnőben volt, a politikai-társadalmi anarchia pedig a szellemi életet sem hagyta érintetlenül. Konfuciusz minden jel szerint elhivatottságot (talán égi elhivatottságot is) érzett, hogy korának uralkodóit meggyőzze: vissza kell térni az ősi kor morális értékeihez és intézményeihez. Tanítóként is ennek a visszatérésnek a fontosságát hangsúlyozta.

Bár számos személyes tanítványra lelt, az uralkodókat nem sikerült meggyőznie. I. e. 497 és 484 között tanítványaival együtt udvarról udvarra vándorolt, tanai azonban sehol nem találtak meghallgatásra. Végül visszatért Luba, ahol élete utolsó éveit a tanításnak és az írói munkának szentelte. 479-ben halt meg Qu-fuban, itt temették el. Sírhelyét a későbbi korokban áhítatos tisztelet övezte.

Bár az elmúlt évszázadok során a konfucianizmus szinte felmérhetetlen irodalmi hagyományt hozott létre, magának Konfuciusznak a gondolatait csak egyetlen korai forrásból ismerjük. Ez a *Lun-jü* (lùn yǔ), vagyis a *Beszélgetések és mondások*, mely a mesternek és néhány közvetlen tanítványának mintegy ötszáz kijelentését tartalmazza, meglehetősen laza szerkezetben. Bár nem tudhatjuk, mely kijelentések származnak közvetlenül Konfuciusztól, okkal feltételezhetjük, hogy a mű korábbi, mint i. e. 400, vagyis abból a korból származik, mikor a mester emléke még élő lehetett.

Konfuciusz iskolája a mester halálát követő három századon át egy volt a számos filozófiai iskola közül; tanait a rivális iskolák kitartóan támadták.

► A legrégebb fennmaradt Konfuciusz-ábrázolás (i. sz. 900 körül).

像 禮 聖 宣



► Konfuciusznak és tanítványainak hagyományos ábrázolása. Az előtérben kanonikus szövegeket tanulmányoznak, a háttérben a hárfajátékot és a rituális edények használatát gyakorolják.

„A mester mondotta: »Aki erényével (*de*) gyakorolja a kormányzást, az olyan, akár az északi sarkcsillag, amely mozdatlanul a helyén marad, bár minden csillag mozog körülötte.« (II. 1.)

A mester mondotta: »Ha a népet rendeletekkel kormányozzák és büntetésekkel tartják féken, akkor ki fogja játszani (a büntetést), de a szegényt nem fogja ismerni. Ha az erénnyel (*de*) kormányozzák és a szertartásokkal tartják féken, akkor ismerni fogja a szegényt, és mindig egyenes lesz.« (II. 3.)

A mester mondotta: »Az olyan ember, kiből hiányzik az emberség (*ren*), hogyan tud a szertartásoknak eleget tenni? Az olyan ember, akiből hiányzik az emberség, mit is tud kezdeni a muzsikával?« (III. 3.)

Yan Yuan megkérdezte, mi a tökéletes erény (*ren*). A mester így felelt: »Legyőzni önmagunkat és visszatérni a tisztességhez (*li*): ez a tökéletes erény. Aki egy napra is, de legyőzi önmagát, és visszatér a tisztességhez, azt az égalatti tökéletes erényűnek fogja tartani. A tökéletes erény önmagunktól függ; hogy is függne másoktól?« [...] (XII. 1.)

A mester mondotta: »Ha a nemes ember (*junzi*) nem komoly, akkor nincs is tekintélye, és amit tanul, az nem erősödik meg benne. A legtöbbre a hűséget és a szavahihetőséget kell becsülni; nem szabad olyanokkal barátkozni, akik nem érnek annyit, mint mi, és ha hibázunk, nem szabad félni attól, hogy kijavítsuk.« (I. 8.)

A mester mondotta: »Én csak közvetítek, de nem alkotok újat. Megbízhatónak tartom és szeretem a régieket (*gu*). Bártorkodom magam az Öreg Penghez hasonlítani.« (VII. 1.)

She fejedelem Kongzi felől kérdezősködött Zilutól, Zilu azonban nem felelt a kérdésére. A mester így szólt: »Miért nem felelted, hogy olyan ember vagyok, aki nagy igyekezetben enni is elfelejt, aki boldogságában (miután igyekezete sikerrel járt) elfelejti a bánatot, s aki észre sem veszi, hogy közben elérkezett hozzá az öregség?« (VII. 18.)

Zhong Gong megkérdezte, mi a tökéletes erény. A mester így felelt: »Ha kilépsz a kapun, olyan légy, mintha nagy vendéget fogadnál; ha a népet dolgoztatod, olyan légy, mintha



nagy áldozatnál segédkezni; soha ne tedd másoknak azt, amit magadnak nem kívánsz. Akkor a fejedelemségben nem fog senki zúgolódni ellened, és a családban sem lesz veled senki elégedetlen.« Zhong Gong ekkor így szólt: »Bár erőm még fogyatékos, engedd meg, hogy tanításod szerint cselekedjem.« (XII. 2.)

Zilu megkérdezte, hogyan kell szolgálni a szellemeket. A mester így felelt: »Aki még az élő embereket sem tudja szolgálni, az hogy tudná szolgálni a holtakat?« (Zilu folytatta) »Engedd meg, hogy megkérdezzem, mi a halál?« (A mester) azt felelte: »Aki még az életet sem ismeri, hogyan ismerhetné meg a halált?« (XI. 11.)

A mester mondotta: »A legszívesebben nem beszélnék.« Zi Ging ekkor így szólt: »De mester, ha nem beszélsz, akkor mi, tanítványok, mit örököltünk meg az utókorra?« A mester pedig felelte: »Hát az Ég beszél? A négy évszak megy a maga útján, a dolgok (*bowu*) megszületnek. Beszél-e az Ég?« (XVII. 18.)

A mester mondotta: »Aki reggel meghallgatta az igazságot (*dào*), az este akár meg is halhat.« (IV. 8.)

Konfuciusz: *Beszélgetések és mondások.*
(Ford. Tőkei Ferenc)

egy idősebb (vagy magasabb rangú) kifejezi nagylelkűségét, jóindulatát. Hasonló módon meghatározó fontosságú a személyiség fejlesztése, nemesítése a konfucianizmusban. Csakis az válhat vezetővé, aki előtte fáradtságos munkával és tanulmányokkal (a szövegek és a morál tanulmányozásával) csiszolta erényeit. Az erények sokfélék. Aki nemes, az embertársaival (és minden élőlény-

nyel) szemben a *ren*, vagyis az emberség erényét gyakorolja. Más konfucianus erények emberek jól meghatározott csoportjaira, viszonyaira vonatkoznak. Ilyen a gyermek alázata a szülők iránt, az idősebb testvér segítőkészsége a fiatalabb iránt, a házastárs iránti önzetlenség, vagy az alattvaló uralkodóhoz való hűsége.

A morális hatalom ideája

Az erények gyakorlásában az uralkodónak kell elől járnia: minden tekintetben az ősi világ (feltételezett) ideáit kell megtestesítenie. Személyiségét neki is fejlesztenie kell, s ebben kellő szerepet kell kapnia az önvizsgálatnak, a tanulmányoknak, a nemesekkel való helyes bánásmódnak és az önuralomnak. A konfucianusok ideális államában a fejedelemnek mindenekelőtt tanítónak, moralistának kell lennie, aki a hatalmát az erények terjesztésére fordítja. A hatalom szintjén is többet jelent a *li* pusztá viselkedési előírásoknál: azt az eszközt jelenti, mellyel az uralkodó fenntarthatja a rendet a világban. A ceremónia kiegyenlítő, elsimító (*qi*): egységesíti az alattvalók viselkedését és féken tartja őket. A konfucianus elméletben tehát szorosan összefügg, egységet alkot a személyiség fejlesztése, a morál és a politika. Az uralkodás mindig (el)rendezés is egyben: a morális, rituális rend fenntartását jelenti. Mindennek a családi közösség az alapja, az a közösség, mely erényre és normatudatra nevel. Ebből a meggyőződésből származtatható a kínai családrendszer messzemenő részletességgel kidolgozott viselkedéstana is. A családok és a törzsek fölött azonban az uralkodó, a legfőbb patriarcha gyakorolja a hatalmat. A konfucianizmus hatalmi ideája tehát paternalisztikus elképzelés, mely azonban a meggyőzésre és a befolyásolásra épít, nem pedig a büntetésre vagy a formális szabályokra.

A hatalomgyakorlás moralista ideájához az a gondolat is szervesen hozzákapcsolódott, mely szerint a irányítás sosem fajulhat pusztá technikává, ahogy ezt a legisták szerették volna. Konfuciusz egyik legfőbb, később közmondássá vált kijelentése szerint – *junzi bu qi* – a nemes ember nem használati tárgy: nem eszköz, mely egy adott feladat elvégzésére való. A személyisége fejlesztésének és a tanulmányainak köszönhetően a *junzi* képes lehet bármilyen feladatot helyesen – vagyis morális szempontból helyesen, a rítusok szerint precízen – elvégezni.

Nem kevés optimizmus olvasható ki tehát abból, ahogy a konfucianizmus az emberre tekintett. Legrégibb konfucianus forrásunkban, a *Lun-ju*-ben (*lün yü*) vagyis a *Beszélgetések és mondások* könyvében nem találunk olyan kijelentést, mely az ember alapvető természetét minősítené. Az a konfuciuszi mondás, mely szerint „Természetük révén az emberek közel állnak egymáshoz, csak a szokásaik révén kerülnek egymástól távol” nem tartalmaz morális állásfoglalást. Csak az i. e. 4. században bukkan fel az a kérdés, mely a konfucianizmus iskoláján belül az egyik legfontosabb nézeteltérés alapja lesz: vajon az erények velünk születnek-e, vagy csak hosszas gyakorlás útján sajátíthatók el?



Menciusz és Hszün-ce

A nyugati világban Menciusz néven ismert gondolkodó az erények velünk született voltát hangsúlyozta. A nevét (Meng-ce) viselő könyv – mely ezúttal is inkább egy egész iskola hagyománya, semmint a mester személyes műve – számos vonatkozásban tovább finomította a konfucianizmus tanait. A Konfuciusz hirdette *zsen* (*ren*, emberség, együttérzés) erénye mellett a *Meng-ce* nagy hangsúlyt fektet a *ji*-re, melyet az igazságossággal, a normatudattal, a helyes arányok ismeretével fordíthatnánk. Mindez voltaképpen a *jóság* univerzális fogalmának szűkítő értelmű használatát jelentette. Menciusz az etikát – mesterétől eltérően – az öt alapvető emberi viszony keretein belül tanulmányozta. Ezek: az uralkodó és az alattvaló, az apa és a fiú, a férfi és a nő, az idősebb és a fiatalabb fivér, valamint barát és barát kapcsolata. Az embert mindig a *ren* erényének kell vezetnie, de hogy milyen mértékben, az elsősorban attól függ, kivel állunk szemben. Ha nagyobb jóindulattal viseltetünk egy idegen, mint saját testvérünk iránt, akkor szembehelyezkedünk a velünk született alapelvekkel, vagyis a természet rendjével.

Ez utóbbi gondolat az egyik legjellemzőbb, ugyanakkor legvitatottabb vonása is a korai konfucianizmus menciuszi irányának. Menciusz határozottan kiállt amellett, hogy az ember természeténél fogva jó. Az erények ismerete, úgymint

▲ Az állami ideológiává avatott konfucianizmus egyik legrégebb emléke: töredék egy kőbe vésett konfucianus szövegből. Császári rendeletre, 174-ben készült.



Menciusz (Meng-ce, vagyis Meng mester) Konfuciusz mellett az ókori kínai konfuciánus filozófia legfontosabb gondolkodója. Konfuciusz egyik unokájának, Zisinek volt a tanítványa.

I. e. 370 körül született Zou államban, Lou fejedelemség egyik protektorátusában, a mai Shantung tartomány területén. Élete több területen is párhuzamosságot mutat Konfuciuszéval: nem túl szerencsés hivatali pályafutása után tanítványokat gyűjtött maga köré, élete egyik szakaszában különböző feudális urak udvarait látogatta, akiket igyekezett elméletéről meggyőzni, utolsó éveit pedig a konfuciánusok által nagy becsben tartott ősi szövegek tanulmányozásának és az oktatásnak szentelte. I. e. 280 körül halt meg. Tanítványai egy hétkötetes, nevét viselő könyvet – *Meng-ce* – állítottak össze. Maga a szöveg, eltérően a Konfuciusz mondásait tartalmazó, némileg hevenyészett könyvvel, viszonylag szilárd szerkezetet követ. A könyv elsősorban a mester dialógusait tartalmazza, melyeket fejedelmekkel, miniszterekkel, tanítványaival és más iskolák képviselőivel folytatott.

Bár Menciusz önmagát a konfuciuszi tanok hű követőjének tartotta, a saját útján járt. Nem eldönthető, hogy legfontosabb tézise – mely az ember veleszületett jóságát hangoztatja – mennyire volt összhangban Konfuciusz elképzeléseivel, hiszen Konfuciusz gondolata, mely szerint „természetük révén az emberek közel állnak egymáshoz”, korántsem egyértelmű. A többi konfuciuszi kijelentés kontextusa azonban azt valószínűsíti, hogy az emberre Konfuciusz is morális létezőként tekintett, s Menciusz ezt a meggyőződést örökölte tovább.

A kései császárkor számára rendkívül fontos gondolkodó volt Menciusz: a 11. és a 12. században a neokonfuciánusok az alapító mester mellett a legfontosabb tekintélyként hivatkoztak rá. Akárcsak a *Beszélgetések és mondások*, a *Meng-ce* is kötelezően ismerendő szöveg volt a hivatali vizsgákon. A Menciusz nevét viselő tábla a Konfuciusz-templomokban közvetlenül Konfuciuszé mellett állt, rajta a felirat: „a második szent”.

az együttérzés, a normatodat, az illem és a bölcsesség (a jó és a rossz ismerete) minden emberrel vele született potencia. A rossz tettekért külső hatások felelnek, melyek elnyomják az erény benső késztetéseit, és végül felülkerekednek az ember jó természetén. Egyik híres szövegében Menciusz a vétkező embert kopár hegyhez hasonlítja, melyet egykor dús vegetáció borított. Az emberek azonban kivágták a hegy fáit, s a lejtőkön kecskéket legeltettek. A kecskék minden nap lerágták a friss hajtásokat, melyeket így hiába táplált a természet. Végül a hegy feladta a küdelmet, kopár és terméketlen helyé vált. Ez az az emberkép, mely alapján Menciuszt a konfucianizmus *idealista* irányzatának megalapozójaként tisztelik.

Menciusz irányzatával egy valamivel későbbi gondolkodó, Hszün-ce (Xún zǐ) *racionalista* iskoláját szokás szembeállítani. Az Xún zǐ néven született Xún mester i. e. kb. 300 és 238 között élt. Elmélete számos helyen a konfuciánus hagyomány racionális értelmezését nyújtja, néhány kritikus gondolatát az utókor – heterodox elképzeléseként – el is vetette. Hszün-ce például nem gondolta, hogy az eszményi állam és társadalom megteremtéséhez ősi korokból kellene kiindulni. Úgy vélte, az eltelt idők során nem változtak meg gyökeresen az emberek: az eszményi államot tehát korunk eszközeivel is létrehozhatjuk. Mindehhez azonban kétségtelenül szükség van a szellem megtisztítására és a helytelen, babonás elképzelések meghaladására. Hszün-ce szerint az Ég (melyet Konfuciusz és Menciusz alapvetően antropomorf vonásokkal ruházott fel) személytelen mechanizmus: működését az emberek nem befolyásolhatják. A temetési és tiszteletadási rítusokat is megfosztotta azok vallási töltetétől, pusztán a tisztelet és az emlékezet kinyilvánításaként értelmezte őket.

Mindazonáltal Hszün-ce nem kérdőjelezte meg e rítusok szükségességét: a rítusok a társadalmi és kulturális nevelés eszközei. E nevelés azért is elsődleges fontosságú, mert szerinte az emberi természet – ellentétben Menciusz tanaival – alapvetően rossz. Egyik híressé vált beszéde szerint az ember születésétől fogva kegyetlen és önző lény: az engedelmes, civilizált viselkedés csak kemény tanulás árán sajátítható el. Az eszményi állam és társadalom megvalósítható, de ehhez nevelésre, oktatásra és a rítusok szocializáló erejére van szükség. (Mellesleg Hszün-ce volt az első, aki az oktatás és a morális nevelés eszközeként hivatkozott a klasszikus konfuciánus szövegekre.)

Mikor a korai császárság idején az állam hivatalos ideológiája a konfucianizmus lett, a „racionalista” iskola volt évszázadokon át az uralkodó irányzat. Csak jóval később, a neokonfucianizmus 11. századi megjelenésekor vesztette el ez az

„Menciusz ezt mondta: »Az emberi szív képtelen elviselni mások fájdalmát. Az ősi királyoknak ilyen szívük volt, ezért uralmuk sem viselte el mások fájdalmát. Ha a fejedelem ilyen szívvel kormányoz, az égalatti világ kormányzása épp oly könnyű, mint kezünkben görgetni egy tárgyat.

Az ok, amiért azt mondom, hogy az emberi szív képtelen elviselni mások fájdalmát, a következő. Ha az emberek egy kisgyermeket látnak, akit nem sok választ el attól, hogy belezuhanjon egy gödörbe, mindenki ijedséget és szánakozást érez. Nem azért éreznek így, hogy jó kapcsolatokat ápolhassanak a gyermek szüleivel, nem is azért, hogy szomszédaik vagy barátaiak szemében jó hírnévnek örvendjenek, s nem is azért, nehogy megszólják őket [amiért nem éreznek így].

Láthatjuk, hogy ha valaki nem érez szánakozást a szívében, nem is lehet ember. Aki képtelen szegyenkezni, aki nem érez undort, aki képtelen a szerénységre és a visszafogottságra, aki nem érzi a jó és a rossz különbségét, az nem

is lehet ember. Az együttérzés az Emberség (*zen*) alapja. A szegyen és az undor az Igazságérzet (*ji*) alapja. A visszafogottság és a szerénység a Rítus (*li*) alapja. Jó és rossz ismerete a Bölcsesség (*csi*) alapja. Ahogy végtagjainkkal rendelkezünk, úgy rendelkezünk e négy alapelvvel is. Aki rendelkezik e négy alapelvvel, de azt állítja, hogy képtelen fejleszteni magában ezeket az elveket, csak magának árt. Aki azt állítja, hogy a fejedelme képtelen fejleszteni magában ezeket az erényeket, a fejedelmének árt.

Akiben megvan e négy alapelv, és tudja is, miként fejlesztheti azokat, az olyan, akár a fellobbanó tűz vagy a forrás, mely felszínre tör. Aki képes tökéletesen megvalósítani ezeket az elveket, az akár az egész világot is megvédelmezheti. Aki erre teljesen képtelen, az még saját szüleit sem képes szolgálni. «”

Meng-ce, 2A 6.



irányzat a hitelét: a neokonfuciánusok számára Hszün-ce helyett Menciusz idealisztikus elképzelései jelentették a kiinduló alapot.

A korai taoizmus: Lao-ce és Csuang-ce

A taoizmus eredetéről keveset tudunk. Az sem egyértelmű, hogy a taoizmus kapcsán mennyiben beszélhetünk körülhatárolható iskoláról (mint a konfucianizmus vagy a motizmus esetében). Legismertebb írásuk a homályos aforizmákat tartalmazó *Daodejing* (*Tao te King*, *Az Út és Erény könyve*, Tericum Kiadó, é. n.), melyet egy ismeretlen mester, Lao-ce (Laōzǐ) nevéhez szokás kötni. A hagyomány szerint a szerző Konfuciusz tanára volt, aki annak idején megfeddte Konfuciuszt formalizmusaért és szűk látókörű gondolataiért. A modern kutatások már másképp vélekednek. Bár elképzelhető, hogy a taoista hagyomány egy Konfuciusz korában élt „elvonult bölcs” emlékét őrizte meg, de a *Tao te King* formai és tartalmi elemzései szerint a szöveg az i. e. 4–3. században keletkezhetett, vagyis nagyjából egy időben a korai taoizmus másik alpművével, a Csuang mester nevét megőrkítő *Csuang-ce*-vel.

Elvetendő tehát az az elmélet, mely szerint a *Csuang-ce*-t Lao-ce gondolatainak kidolgozása-ként, explicit formába való öntéseként olvashatnánk: a két mű egy időben és alighanem hasonló

◀ A hagyományos alapfokú oktatás véget nem érő írásgyakorlatokból és konfuciánus szövegek memorizálásából állt. A háttérben (háttal a könyvnek és a tanárnak) éppen egy tanítvány felel.

► Határozott taoista hatásokat mutató tájkép. Guo Xi: Kora tavaszi hegyek (11. század).



▼ Idealizált ábrázolás Lao-céről. A bivaly megülése a taoista életmód rusztikus egyszerűségét szimbolizálja.



A *Csuang-ce* (Zhuangzi) nevét viselő, i. e. 300 körül született szövegben mintegy 20 helyen hivatkoznak egy Lao Dan vagy Lao-ce nevű, tiszteletreméltó messterre. A szöveg szerint Lao-ce Konfuciusz kortársa – és gyakran vitapartnere – volt. E szöveghelyek történeti hűségével kapcsolatban ne legyenek illúzióink: a *Csuang-ce* valósággal tobzódik a fiktív jelenetekben. Lao-ce e könyvben a taoista bölcs prototípusaként, a pedáns és fontoskodó Konfuciusz ellenalakjaként jelenik meg.

Mindazonáltal feltételezhetjük, hogy a szövegek szerzője (vagy szerzői) Lao-ce-t valóságos történeti alaknak hitték. Konkrét, nagyon is emberi vonásokkal rendelkező személyként hivatkoznak rá, aki világi környezetben, tanítványok gyűrűjében élt; még halálát is pontosan leírták. Azt azonban e műben sehol sem említik, hogy ő lenne a szerzője a *Tao te King*-nek, melyet kb. i. e. 250 óta Lao-ce műveként tartanak számon.

Elsőként Sima Qian (Sze-ma Csien) könyve, *A történetíró feljegyzései* (*Shiji*, i. e. 100 körül) közölte Lao-ce egy rövid „életrajzát”. E szöveg azonban nem más, mint egymásnak is ellentmondó hagyományok egyvelege, melyet a *Csuang-ce*-ből származó részletek egészítenek ki; történeti értéke nincsen. Itt találkozunk először a *Tao te King* keletkezéstörténetének később híressé vált változatával. Eszerint Lao-ce, elkeseredve a birodalomban uralkodó fejtelenség miatt, nyugatra indult. A birodalom határán azonban feltartóztatták, és arra kérték, foglalja írásba gondolatait. A mű szerint Lao-ce ekkor jegyezte fel a mintegy ötezer írásjegyből álló művét, majd továbbutazott, „és senki sem tudja, hol halt meg”.

A *történetíró feljegyzéseiben* Laozi már emberfeletti vonásokkal bír, és a hagyomány előrehaladtával csak sokasodnak ezek a vonások. Jóllehet már az i. e. 2. században is összefüggésbe hozták az ősidők Sárga Császárával, a vallásos taoizmus hatására Lao-ce személye a Han-korban (i. sz. 2. század) kozmikus alakká nőtt. Ekkor már időtlen, az Úttal egylényegű alakként tekintettek rá, aki az ősidőktől fogva vissza-visszatérően manifesztálódik a világban. A vallásos taoizmusban ez az elképzelés a mai napig fennáll.

Azt a hagyományt, mely szerint a *Tao te King*-et i. e. 500 körül írta volna Lao-ce, ma már szinte minden komolyabb tudós elveti. A könyvre ma mint rövid vitairatra tekintenek a taoizmus korai szakaszából. A mű igen sokrétű: filozófiai kijelentéseket, népi bölcsességeket (közmondásokat), politikaelméletet vegyít olyan formában, mely a legkülönbébb értelmezések számára nyithat és nyitott is utat. Az i. sz. 3. század óta kommentárok valóságos özönét írták hozzá, több mint háromszáz ilyen mű maradt fenn.

A *Tao te King* mintegy száz nyugati fordítása szinte kivétel nélkül az i. sz. 3. századi Wang Bi (Wang Fusi), a neotaoizmus egyik alapítójának filozófiai értelmezését követi. A 19. század vége óta a nyugati közönség számára a *Tao te King* egyenesen a „keleti bölcsesség” esszenciája. A számtalan nyugati fordítás közül azonban (ideszámítva a fordítások fordításait és a különböző parafrázisokat is) talán tízről mondható el, hogy a kínai szöveg beható ismeretén alapul.

„A tao, amelyet szavakkal ki lehet fejezni, nem az örök tao. A név (*ming*), amelyet meg lehet nevezni, nem az örök név. Az, aminek nincsen neve, az ég és föld kezdete (*si*). Aminek neve van, az minden dolog (*wan-wu*) anyja.

Ezért: csak az ismerheti meg [a tao] csodálatos titkát, akinek soha nincsenek vágyai; akinek pedig örökké vágyai vannak, az csak véges formáját szemlélheti. Ez a kettő [a lényeg és a jelenség] közös eredetű, csak a nevük különböző. Együtt nevezzük őket csodálatosnak, s egyik csodálatostól a másik csodálatos felé (haladni): minden titok kapuja. (I.)

Nézem és nem látom, ezért a neve: észrevehetetlen (*ji*). Hallgatom és nem hallom, ezért neve: illanó (*hszi*). Megragadom, de nem tudom megfogni, ezért a neve: parányi (*vej*). E három (tulajdonságot) nem lehet tovább elemezni, így hát összeolvadnak és egységet alkotnak. Felkelvén nem fénylik, lenyugodván nem homályosul el; végtelen, és nem lehet megnevezni, s minduntalan visszatér a dolgok nemlétébe. Ezért nevezik alakatlan alaknak, testetlen képnek; ezért nevezik homályosnak és ködösnek. Szembe megyek vele, s nem látom az elejét, utána megyek, s nem látom a végét.

Aki megragadja a múlt tao-ját és azzal irányítja a jelen létét, aki fel tudja ismerni a régi kezdetet, az elmondhatja, hogy (kezében tartja) a tao fonálát. (XIV.)

Ha nem becsülik meg a kiválóakat (*hszien*), akkor a nép közt nem lesz marakodás. Ha nem tartják nagyra a nehezen megszerzhető vagyontárgyakat (*huo*), akkor a nép közt nem



◀ Az Út és Erény könyvének (Tao te King) holland kiadása 1944-ből.

lesz többé rablás. Ha rá sem néznek arra, ami fel-szíthatja vágyukat, akkor a nép közt nem lesz többé felfordulás.

Ezért a bölcs ember úgy kormányoz jól, hogy üressé teszi a szívét, de

megtölti a hasát, gyengévé teszi az akarását (cse), de erősíti a csontjait. Mindig arra törekszik, hogy a népnek ne legyen se tudása, se vágya. Arra törekszik, hogy akinek pedig tudása van, az ne merészeljen tevékenykedni. Megvalósítja tehát a nem-cselekvést, és minden a legteljesebb rendben lesz. (III.)

Ha elvetnék a bölcsességet (*seng*) és a tudást (cse), akkor a nép haszna százszoros lenne. Ha elvetnék az emberséget (*zsen*) és az igazságosságot (*ji*), akkor a nép újra szülőtisztelő és gyermekét szerető lenne. Ha elvetnék a műveskedést (*csiao*) és a haszonlesést (*li*), akkor tolvajok és rablók nem léteznének többé. E három dologról azt tartják, hogy műveltségnek (*ven*) nem elegendők. Ezért elrendeltetik, hogy legyen, ami még ehhez tartozik: legyenek olyan egyszerűek, mint a megmunkálatlan fadarab, (szüntelenül) csökkentsék önzésüket (sze), és mérsékeljék vágyaikat." (XIX.)

Lao-ce: Tao te King. (Ford. Tőkei Ferenc)

körülmények között született. Mindazonáltal különbségeik feltűnőek. Számos szöveghely arra utal, hogy a Lao-ce-t (a Tao te King címet az utókor adta) mindenekelőtt fejedelmi tükörnek, útmutatásnak szánták. Mondatai egy fejedelmet szólítanak meg: arra biztatják, hogy eszköztelesen, kvietista módon uralkodjon. Minél kevésbé avatkozzon be alattvalói életébe, ne háborúzzon, tartózkodjon a fényűzéstől és hatalma demonstrálásától – így a világot visszavezetheti az ősi egyszerűség, a természettel való harmónia állapotába. A Csuang-ce-nek ezzel szemben inkább az egyén személyes útja, a minden létező egységének misztikus megtapasztalása és a szellemi megszabadulás áll a középpontjában. Esményi alakja nem a tökéletes uralkodó, hanem a világról lemondó bölcs.

A tao, az Út

A taoizmus kifejezés a kínai *dào* szóból származik, melynek „út” vagy „(helyes) módszer” a jelentése. A taoizmusban a tao a rend és a szabály(osság) minden létezőben meglévő legfőbb elve. A tao egyúttal dinamikus elv is: minden folyamatot, minden természeti jelenséget meghatároz, s így legfőbb elve az emberek világának is – feltéve, hogy az ember nem szegül szembe vele. A tao semmi esetre sem istenség, logosz vagy legfőbb mozgató. Az Út nem érzel, forma vagy név nem írja le; nem cselekszik, és nincsen tudata. Ellenkezőleg: a természeti folyamatok tudattalanul, akarattalanul, mégis tökéletesen mennek végbe. A természet minden teremtménye e spontán „programot” követi: környezetével har-

móniát alkot, megmarad lehetőségei határain belül. A tao lényege a (tudatos) cselekvés hiánya (*vu vej*), a spontaneitás, a mesterkéletlenség, az önazonosság (*ziran*) és az észrevétlenség. A természet egészét, melyet a tao mozgat, az állandó változás írja le: semmi sem állandó, minden növekszik vagy helyet változtat. Nincs is értelme a distinkcióknak, definícióknak: a tao névtelen. Az Út lényege olyannyira nem ragadható meg, hogy leginkább a nem-léttel (*wu*), az ürességgel mutathatunk rá, így különböztetve meg őt minden létezőtől, melyek azonban a tao-nak köszönhetik formájukat. A világ jelenségeinek transzcendenciáját, a tao totalitását csak a bölcs ember képes megtapasztalni.

A taoizmus szerint az embernek – mint individuális és mint közösségi lénynek egyaránt – meg kell tapasztalnia a „nagy átalakulást”: el kell távolodnia a tudatos cselekvéstől, a dolgok akarásától. Utat kell engednie benső, természetes impulzusainak. Ambícióktól mentesen, visszahúzódva kell élnie, tökéletesen alkalmazkodnia kell környezetéhez. Az uralkodónak hagynia kell a dolgokat a maguk útján haladni, kormányzását a lehető legkevesebb előírásra, szabályra kell



A Tao te King mellett a Csuang-ce (Csuang Csao), vagyis a Csuang mester nevét viselő terjedelmes írás a legfontosabb forrásunk a korai taoizmusról. Csuang mesterről keveset tudunk. Song államból, a mai Honan tartomány területéről származott, kb. i. e. 360 és 250 között élt. Al-

lítólag hivatalt viselt Qi fejedelemség udvarában (a mai Santung tartomány területén), egy időben Menciuszal, de sem a Csuang-ce, sem a Meng-ce nem tanúskodik arról, hogy kapcsolatban állt volna egymással a két gondolkodó.

Akárcsak a többi szöveg e korból, a Csuang-ce is később összeállított, megszerkesztett mű, egy hagyomány terméke. Stilisztikai és tartalmi megfontolások alapján feltételezhető, hogy a könyv első hét része szorosabb egységet alkot, s talán magára Csuang-ce-re vezethető vissza. A fennmaradó 26 rész minden bizonnyal későbbi korok terméke, ezek az i. e. 3. század vége körül keletkeztek. 742-ben császári parancsra a könyv a Nanhuasan-csen-csing (Nanhuassani igaz könyv) címet kapta: a cím-ben szereplő Nanhua Csuang Csao feltételezett születési helyének későbbi neve, ezért nem indokolt – bár elterjedt szokás – a könyvre a cím szó szerinti jelentésével (A virágzó délvidék könyve) utalni.

A Tao te King-ben felbukkanó bölcséleti alapelveket a Csuang-ce-ben kidolgozottabb formában találjuk: a kimondhatatlan és elképzelhetetlen Út (tao) minden természeti létező és folyamat számára vezérlő elv, az eszményi cselekvés a spontán, tudattalan cselekvés (*vu vej*), és létezett egy ősi, egyszerű őállam, mely nem ismerte a nehézségeket. A Tao te King és a Csuang-ce között stilisztikailag roppant fontos különbségek figyelhetők meg. A Tao te King végtelenül tömör és helyenként titokzatos kijelentéseit a Zhuangzi magával ragadó, gazdag nyelven fejezi ki, példázatok és költői képek segítségével.

Akárcsak a Tao te King, a Csuang-ce is rendkívüli népszerűségnek örvendett a kora kínai középkor (i. sz. 3–6. század) neotaoista köreiből; számos újraértelmezése jelent meg a műnek. A Csuang-ce-t évszázadokkal később is buzgón tanulmányozták, kommentárokkal látták el. A művet a mai napig a kínai irodalom egyik csúcsteljesítményeként tartják számon.

◀ Jádehölgy a felhők felett: részlet egy selyemre készült festményből. A kavargó felhőkön álló nőalak az ezoterikus *jin* megtestesítője, mely egyesül a *jang* maskulin erejével.

„Hogyan homályosodhatnak el úgy az értelem (*tao*), hogy létezessék igaz és hamis? Hogyan homályosodhatnak el úgy a szavak, hogy létezessék helyes és helytelen? Merrefelé nem létezik az értelem (*tao*)? Hogyan létezhetnek olyan szavak, amelyek lehetetlenséget tartalmaznak? Az értelem (*tao*) a kis egésztől [részigazságoktól] homályosodik el; a szavak pedig a dicsőség ragyogásától [a feltűnésvágytól] homályosodnak el.

Így keletkeznek a konfuciánusok (*ru*) és a motisták (*mo*) ellentétes vélekedései (*shifei*). Az egyik helyesli azt, amit a másik elítél; s elítéli azt, amit a másik helyesel. Pedig annál, helyeselni igyekezzünk azt, amit mások elítélnek, s elítéljük azt, amit mások helyeselnek, összehasonlíthatatlanul jobb, ha igazi világosságra (*ming*) törekszünk. A dolgok (*vu*) közt nincs, amelyik ne lehetne az, s a dolgok közt nincs, amelyik ne lehetne ez. Ha (egy dolog vizsgálatában) az „az”-ból [valamely adott létből] indulunk ki, de nem sikerül meglátnunk a dolgot, akkor kiindulhatunk a tudásunkból, és meg fogjuk ismerni a dolgot. Ezért mondják, hogy az „az” mindig az „ez”-ből jön létre, de az „ez” is alapozódik az „az”-on. Az „az” és az „ez”: egy-egy oldalról (*fang*) jellemzi az életet. Ami azonban egyik oldalról élet, az más oldalról halál; ami egyik oldalról halál, az más oldalról élet; ami egyik oldalról lehetséges, az más oldalról lehetetlen; ami egyik oldalról lehetetlen, az más oldalról lehetséges. Így a megalapozott helyesléssel egy időben megalapozottan tagadni is lehet, s a megalapozott tagadás egyben megalapozott helyeslés is lehet. Ezért a bölcs ember (*zenren*) nem ezekből (a megkülönböztetésekből) indul ki, hanem az ég [az örökkévalóság] fényében látja a dolgokat. Ő is támaszkodhatik az „ez”-re, de az „ez” számára egyben „az” is, és az „az” számára egyben „ez” is. Az „az” ugyanúgy lehet egyszerre igaz is, meg hamis is, mint ahogy az „ez” egyszerre lehet igaz is, meg hamis is. S végeredményben, létezik-e egyáltalán „az” és „ez”? Vagy

egyáltalán nem létezik „az” és „ez”? Az „az”-t és az „ez”-t sohasem fogni fel (ellentét-) párnak: ezt nevezzük az értelem (*tao*) fordulópontjának. E fordulópont körül mint közép körül forogva kezdettől fogva, (a dolgok) összhangban maradnak a határtalannal [a *tao*-val]. Így a helyes éppen úgy határtalan lesz, mint ahogy határtalan a helytelen is. Ezért mondtam, hogy az a legjobb, ha igazi világosságra (*ming*) törekszünk.

[...]

A régi idők embereinek tudása kiterjedt odáig, hogy legyen számukra egy végső pont. Mi volt ez a végső pont? Úgy vélték, van egy olyan állapot, amikor a dolgok (*vu*) létezése még nem kezdődött el. Ezzel (valóban) úgy kimerítették (az igazságot), hogy nem is lehetett hozzátenni semmit. Következő fokként úgy vélték, hogy léteznek a dolgok (*vu*), de körülhatároltságuk (*feng*) még nem kezdődött el. További fokként úgy vélték, hogy létezik bizonyos körülhatároltságuk (*feng*), de helyesre és helytelenre való megkülönböztetésük még nem kezdődött el. A helyes és a helytelen különbségének a megmutatkozása által az értelem (*tao*) csorbát szenvedett. [...]

[...]

Egyszer régen Csuang Csao (Zhuang Zhao) azt álmodta, hogy ő pillangó, csapongó pillangó, amely szabadnak és boldognak érzi magát, s mit sem tud (Zhuang) Zhao-ról. Hirtelen azonban felébredt, és íme, ő volt az, a valóságos (Zhuang) Zhao. Most aztán nem tudom, vajon (Zhuang) Zhao álmodta-e, hogy pillangó, vagy talán a pillangó álmodja éppen, hogy ő (Zhuang) Zhao. Pedig (Zhuang) Zhao és a pillangó között biztosan van némi különbség. Íme, ezt nevezem a dolgok (*vu*) átalakulásának (*hua*)."

Csuang-ce, II.: A dolgok egyenlőségéről. (Ford. Tókei Ferenc)

korlátoznia. A korai taoizmus történeti kontextusában – vagyis a hadakozó fejedelemségek korában, mikor az igazgatási rendszerek egyre összetettebbé, a törvénykezés pedig egyre bonyolultabbá vált – a taoisták minden bizonnyal szembementek a korszellemmel. Számos kijelentésük kétségkívül polemizáló: támadták a konfuciánusok rituáléit, a legisták szabálykövetését, a dialektikusok szörszálhasogatását és a stratégák hatalmi játékait. A taoisták egy olyan ősi, egyszerű államberendezkedéshez való visszatérést szorgalmaztak, mely még a legkorábbi császárok előtt létezhetett. Ideájuk egy anarchisztikus társadalom volt, ahol ismeretlen a mesterként kultúra, az írásbeliség, ismeretlenek a nyomasztó

rítusok. A *Tao te King* szerint egy ilyen ideális államot kis, zárt közösségek alkotnak: „a szomszédos országokból akár át is lássanak egymáshoz, s hallják kölcsönösen a kakaskukorékolást és kutyaugatást, a nép mégis úgy érje el az öregséget és halált, hogy sohasem fordult meg odaát.” (LXXX.) Bár uralkodója ilyen eszményi államnak is van, az alattvalók épp csak annyit tudnak róla, hogy létezik.

Mind a *Tao te King*-ben, mind a *Csuang-ce*-ben fellelhetjük már a nyomait annak az emberi halhatatlanságról szóló taoista elképzelésnek, mely a későbbi századokban fokozatosan előtérbe került. Az elképzelésnek az a gondolat az alapja, mely szerint a „tökéletes ember”, aki egy-



gyé vált a *taó*val, a természet elementáris erejét is megszerezheti, s ezt a hosszú folyamatot jogszerű gyakorlatok segítségével erősítheti. Az út végén a tökéletes ember *xian*-ná, éteri lénné válik, mely épp oly halhatatlan, mint a természet maga.

Ellenhatás

Ami tehát a kínai filozófia korábban említett központi kérdését illeti – „hogyan irányítandó a világ?” –, a taoisták radikális választ adtak: a világot *nem* kell irányítani. Tökéletesen haladna a maga útján, ha az ember nem avatkozna bele a dolgok menetébe. A taoisták kvietista, anarchisztikus meggyőződése állami ideológiaként használhatatlan volt. Az állam és a társadalom irányításának praktikus kérdéseihez alig szóltak hozzá; a kevés taoista társadalmi kísérlet mind csúfos kudarcot vallott. Mégis, a taoizmus rendkívül fontos szerepet játszott a kínaiak életében. A konfucianizmus árnyékában a taoizmus egészen a modern időkig szelepként működött a számtalan viselkedési szabálynak, rítusnak alávetett kínai társadalom életében. Lemondani kényszerült hivatalnokok, beilleszkedni képtelen

emberek, világtól elvonult művészek és idősek, akikre már nem vonatkoztak a szigorú társadalmi előírások, mind-mind a taoizmusban, a természettel való misztikus egységben lelték nyugalmat. A hagyományos kínai kultúrában a taoista művészet meghatározó szerepet játszott: spontaneitása, eszképzizmusa és individualizmusa olyan ellenhatást képviselt, mely megóvta a kínai kultúrát a totális konfucianizmustól.

A taoizmus emancipáló hatását azonban kár volna túlbecsülni. Az a gyakran hangoztatott nézet, mely szerint a taoizmus – ellentétben a férfiközpontú, paternalista konfucianizmussal – jelentős szerepet tulajdonított volna a nőknek, nem állja meg a helyét. Az, hogy a *Tao te King* az Űtra gyakran női metaforákkal utal, egyáltalán nem mozdított elő nőközpontú gondolkodásmódot. Hasonlóan megkérdőjelezhető az a másik, széles körben elterjedt – Nyugaton elsősorban Joseph Needham és tanítványai által védelmezett – elképzelés is, mely szerint a taoisták természeti jelenségek iránti elfogultsága hatással lehetett a hagyományos kínai tudományosság és technika fejlődésére. A korai taoizmusban legalábbis nem találjuk nyomát azoknak az alkimista kísérleteknek, melyek jóval később valóban hozzájárulhattak bizonyos tudományos eredményekhez.

A legizmus

A legista iskola a hadakozó fejedelemségek korának egyik legjellemzőbb gondolati irányzata volt. Az iskolát alighanem a terjeszkedő államok udvarainál szolgáló politikai gondolkodók alapították. Ők elsősorban olyan radikális módszerek után kutattak, melyek segítségével összpontosítható a hatalom, növelhetőek az állami bevételek, és gyarapíthatóak a katonai erőforrások. Nem meglepő tehát, hogy tanaik főleg az expanzív politikát folytató Qin államban arattak sikert: már jó évszázaddal azelőtt, hogy a Qin-uralkodók legyőzték volna utolsó ellenfelüket is, Sang Jang (Shang Yang) miniszternek (megh. i. e. 338) sikerült az uralkodót meggyőznie elmélete hasznosságáról. (A Shang Yang nevét viselő mű azonban jóval ezután, az i. e. 3. században vagy még később keletkezhetett.) A legista iskola tanait a legvilágosabban egy évszázaddal később foglalta írásba Hanfei mester (*Han Fei-ce*), aki – akárcsak Qin állam akkori főminisztere, Li Sze (Li Si) – a konfuciánus Hszün-ce tanítványa volt. Elképzelhető, hogy Hszün-ce elmélete, mely szerint az ember eredendően rossz, hatással volt e két legista gondolkodóra, de Han Fei-ce és Li Sze mesterüktől homlokegyenest eltérő konklúzióra jutottak. Az utókor (konfuciánus) történet-szei szerint különösen Li Sze – mint az első császár minisztere és politikai tanácsadója – tehető

◀ A taoizmus misztikus természetfilozófiája nagy hatással volt a kínai festészetre. Az ismeretlen alkotó selyemre készült festménye két tudóst ábrázol, amint átadják magukat a ködös hegyek látványának.

„Az uralkodó tisztségekkel és kitüntetésekkel lelkesíti a nép tagjait. Az államot a földművelés és a háború teheti naggyá. Akik kitüntetésekre és tisztségekre vágyanak, nem a földművelésben vagy a háborúban akarnak kitűnni, hanem művészi szavakkal és üres elméletekkel. Ez az, amit a nép kihasználásának nevezünk. A népet kihasználók állama gyenge állam. A gyenge állam pedig halálra ítéltetett.

Aki élen jár a kormányzásban, megtanítja népének, hogy tisztségek és kitüntetések csak ezen az úton [a földművelés és a háborúskodás útján] szerezhetők. És mivel minden tisztség kitüntetéssel is jár, véget vethetünk a különböző iskolák üres elméleteinek: a nép egyszerű lesz és szerény. Ha a nép megtanulja, hogy elismerésre csak a földművelés és a háborúskodás útján tehet szert, elhanyagol majd minden más tevékenységet. Így a nép erős, az állam hatalmas lesz.

[...]

Ha az államot e tíz csapás egyike sorvasztja: Dalok, Krónikák [vagyis a konfucianus alapművek], rítusok, zene, jószág,

morális nemesbedés, emberség, becsület, ékesszólás, értelem – akkor az uralkodó senkit sem küldhet hódító vagy védekező háborúba. Ha az államot e tíz dolog irányítja, és ellenség támadja meg, bizonyosan elpusztul az állam, békében pedig elszegényedik. Ha azonban az állam elűzi e tíz csapást, nem lesz, aki meg merje támadni; s ha mégis megtámadják, képes visszaszorítani az ellenséget. Ha egy ilyen állam mozgósítja katonáit, biztosan győz. Ha pihenteti katonáit és nem támad, gazdag lesz. [...] Ezért parancsolták az ősi királyok, hogy a nép művelje a földet és katonáskodjon. És ezért mondom, hogy ha százan földet művelnek, és csak egy csinál mást, biztonságban van az állam. Ha tízen művelik a földet, és csak egy csinál mást, erős lesz az állam. De ha a nép egyik fele a földet műveli, a másik fele pedig mást csinál, veszélyben az állam.”

Shang Jang, II. fejezet: Földművelés és háború

felelőssé a legista iskola tanainak a gyakorlatba való átültetéséért: a kíméletlen központosításért, az egységesítésért, a feudalizmus utolsó maradványainak felszámolásáért. Még a rendszer túlkapásaiért – a többi iskola hivatalos betöltéséért, az ellenszegülő tudósok erőszakos elnyomásáért vagy az i. e. 213-as könyvégetésért – is Li Sze-t tették felelőssé.

A Qin-dinasztia 206-os bukása után a legisták nem léphettek fel nyilvánosan: a gyűlölt Qin-uralom miatt az iskola minden hitelét elvesztette. Indirekt módon azonban bizonyos legista alapelvek – konfucianus környezetbe ágyazva – később is megjelentek a kínai politikai gondolkodásban.

A legizmus tanítása szerint az állam a törvény és a rend megtestesítője, a rendet pedig csak egy autokrata uralkodó tarthatja fenn. Tekintélye egyedül az uralkodónak és hivatalnokainak lehet. A népnek teljes elnyomásban kell élnie: amennyire csak lehet, szegénységben és tudatlanságban kell tartani, hogy minden tekintetben az államtól függjön. El kell kerülni tehát, hogy a kereskedők kezén jelentősebb tőke halmozódjon fel, mint ahogy annak is elejét kell venni, hogy az állam ideológiájától eltérő tanok terjedhessenek el. Ilyen szempontból a legveszélyesebb a konfucianizmus, mert a morált és az ősök tiszteletét hirdeti. A legizmus szerint az uralkodónak nem az erény vagy az ősi példaképek, hanem a törvények elrettentő erejének alapján kell kormányoznia. Az ősi idők példái érdektelenek: az új idők új módszereket követelnek.

A törvény mint alap

A kormányzás alapzatát a törvények alkotják. A törvényeket büntetések és – jóval kisebb mértékben – engedmények kidolgozott rendszere alkotja. A törvények kodifikáltak, nyilvánosak, és egyformán vonatkoznak mindenkire, még az uralkodóra is. A törvények erejét éppen személytelenségük adja: mivel végletekig kidolgozottak, és minden elképzelhető esettel számolnak, az ítéletet meghozó személy szinte automatikusan alkalmazhatja őket. A legizmus pártatlan, uniformizált és általános érvényű törvényei szöges ellentétben álltak a konfucianus elmélettel. Ez utóbbi egyfelől megkülönböztette az erény különböző fokozatait, másfelől nem a jogot, hanem az igazságérzetet helyezte előtérbe – mely különböző társadalmi helyzetekben eltérően működhet. Míg pl. Konfuciusz a normatodat helyes működését látta abban, ha egy apa a fiú (vagy egy fiú az apa) büntetést eltitkolja az igazságszolgáltatás elől, addig a Qin-uralom kifejezetten törvényesítette azok tevékenységét, akik feladták rokonait. A hatalomgyakorlást megnehezítő morális megfontolások kiiktatásáról áruklodik az a meglehetősen cinikus legista alapelv is, mely szerint a leendő vezetőket nem az erényesek, hanem a megrogzított gonosztevők köréből kell verbuválnunk: ők ugyanis képesek lesznek könyörtelenül alkalmazni a törvényeket.

Fontos azonban tudnunk, hogy – érthető okokból – az utókor konfucianus történetírói és iro-

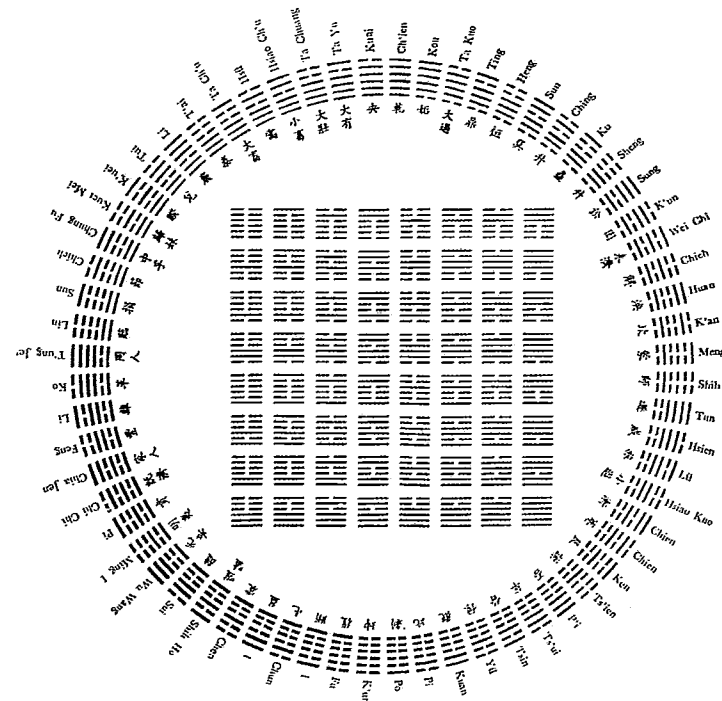
dalmárai minden lehetőséget megragadtak, hogy sötét színekkel fessék le a legizmust. Ha a legista elméletet elfogulatlanul szemléljük, akkor egyáltalán nem az örült hatalomvágy elmélete lesz, sokkal inkább szilárd jövőkép.

A törvény nem cél, hanem eszköz, mellyel megvalósítható az eszményi állam. A törvény épp viszolyogtató szigora miatt egy idő után feleslegessé teszi magát: eggyé válik az emberek viselkedésével, folyamatosan és tökéletesen alkalmazkodik majd a változó társadalmi körülményekhez. Még a kormányzás is feleslegessé válik: az uralkodó visszahúzódhat palotája legmélyére, s az állam, a tökéletes rend állama öntudatlanul, spontán működteti majd magát. A spontán működő rend és a kultúraellenesség ideája épp ahhoz az iskolához közelíti a legizmust, mely oly sok tekintetben az ellentétének tűnik: a taoizmushoz.

A jinjang iskola

A jinjang iskola képviselőit meglehetősen szabad fordításban természettudósoknak, kozmologistáknak nevezhetnénk. A hagyomány szerint az iskola első fontosabb képviselője Zou Jan (i. e. 3. század körül) volt, de biztosra vehető, hogy azok az alapfogalmak, melyekre Zou Jan építette rendszerét, már korábban is ismertek voltak. Ilyen volt a két alapelv, a *jin* és a *jang* egymásra hatásának elmélete, illetve az öt őselem elmélete. E két alapelmélet minden bizonnyal egymástól függetlenül, eltérő gondolati környezetben született meg: Zou Jan eredetisége abban állhatott, hogy elsőként ötvözte a két alapelvet.

Azt a gondolatot, hogy mind a kozmoszt, mind az emberek világát két komplementer őselv határozza meg, absztrakt, szimbolikus formában először a *Ji King* (Változások könyve) című, eredetileg jóskönyvként forgatott mű foglalta írásba. A hagyomány szerint a könyv legrégibb magját a régi korok egyik szent uralkodója vetette papírra. A mai tudomány a könyv születését az i. e. 5. századra teszi. A könyv szövege 64 hexagramból, jelből áll. Minden jelet hat összefüggő, folyamatos vagy szaggatott vonal alkot, s minden jelhez két rövid, meglehetősen titokzatos magyarázat járul: egy a vonalakról s egy a jel egészéről. A megszakított vonalak a *jin* princípiumát jelképezik (melyhez a sötét, nőies, passzív, földi, alárendelt jelzőket társítják), a folyamatos vonalak pedig a *jang* princípiumát (világos, férfias, aktív, égi, fölöttes). A hexagramok egy-egy helyzetet szimbolizálnak – pl. valaminek a kezdetét, tétozást vagy konfliktust –, jelentésük alapját pedig a kétféle vonal, a kétféle princípium hierarchikus elrendeződése adja. A jelek és jelentések statikus volta azonban látszólagos: a szöveg lényegi mon-



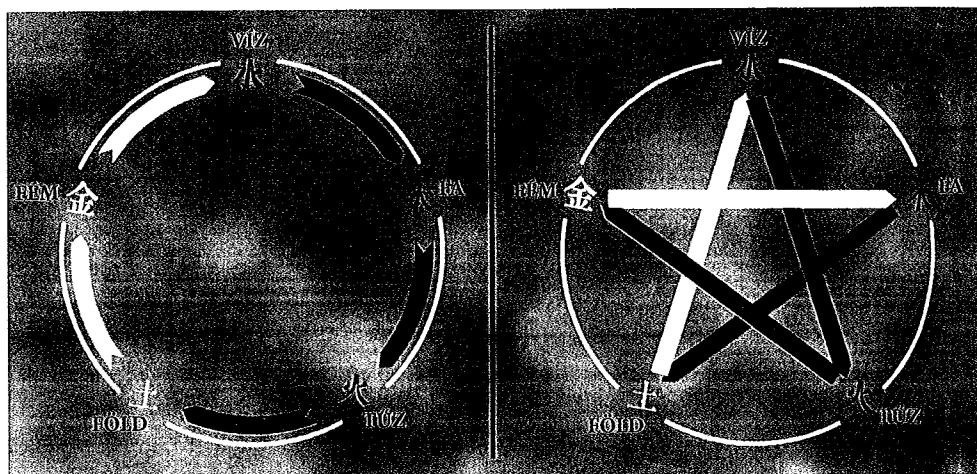
danivalója éppen az, hogy az egyes helyzetek folyamatosan változnak, egymásba alakulnak; a könyv címe is erre az eredendő változókonyságra utal.

Az idők előrehaladtával – valószínűleg már az i. e. 5. században – a *Változások könyve* alapján metafizikai elméletek is születtek, melyeket később a *Ji King*-hez csatolt függelékekben (A tíz szárny) tettek közzé. Ezek a magyarázó szövegek folyamatosan bővültek, a legkésőbbi fejezetek az i. e. 2. századból valók. E későbbi magyarázatokban a jelek által leírt helyzetek – melyek eredetileg csak az ember személyes sorsára vonatkoztak – már bővebb jelentéssel bírnak: jóllehet a hexagramok az emberi élet helyzeteit írják le, az értelmezés kontextusát már nemcsak egyéni, hanem társadalmi és kozmikus viszonyok alkotják. A jelek az Ég, a Föld és az emberek világának átalakulásait írják le.

Az az elmélet, mely szerint a természeti folyamatok az öt természeti erő egymásra hatásának következményei, legkésőbb az i. e. 4. században alakulhatott ki. Az öt természeti erőt öt elem jelképezi: fa, fém, tűz, víz és föld. Bár a nyugati irodalomban öt elemről szokás beszélni, a szóhasználat némiképp félrevezető. A kínai kifejezés – *vu jing* – valójában öt mozgatót, *ágenst* jelöl. Dinamikus erők ezek, melyek ciklikus folyamatok bonyolult játéka során nőnek és alábbhagynak, erősítik vagy gyengítik egymást. Ilyen ciklikus folyamat a létrehozás, a születés: az egyes elemek – miközben egymásba alakulnak – létrehozzák egymást: a fa a tüzet, a tűz a földet, a föld a fém, a fém a „vizet” (olvadás révén a folyékony anyagot), a víz pedig létrehozza a fát (a vegetációt). E kör ellentéte a pusztítás: a fa (a vegetáció) elpusztítja

▲ A *Változások* könyvének 64 hexagramja. A jelek itt ábrázolt elrendezése a kozmikus erők működését szemlélteti.

► Kördiagramok az öt mozgatóról. Balra a létrehozás, jobbra a pusztítás ciklikusai



a földet, a föld elnyeli a vizet, a víz kioltja a tüzet, a tűz megolvastja a fémeket, a fém elpusztítja a fát. E gondolati rendszer továbbfejlesztése során újabb és újabb kategóriák születtek: az öt mozgatóhoz asszociatív módon hozzákapcsolták az öt alapszínt, az öt ízt vagy például a pentaton hangsor öt alaphangját.

Zou Jan szintézise

Alighanem Zou Jan volt az, aki először ötvözte egymással a jin és jang (*Ji King*-en alapuló) dualizmust az öt mozgató ciklikus elméletével. Eljárása számos új összefüggést és fogalmi sémát eredményezett. Az öt mozgató közül négyet időben és térben is elhelyezett. Zou Jan rendszerében a fának a tavasz és a kelet felel meg, valamint a születőben lévő *jang*-ot szimbolizálja. A tűz – a deleli *jang* – a nyárral és a déli égtájjal mutat rokonságot. A fém (a növekvő *jin*) az őszt és a nyugatot jelenti, míg a víz (a szélsőséges *jin*) a telet és az északot. A föld nem szerepel e ciklusban, hanem a folyamatok középpontjában található: ekképpen mind a négy mozgatóval összefügg.

A kölcsönhatások, megfelelések és ciklikus folyamatok hálózata az egész kozmoszt meghatározza. Az emberek világát (vagyis a kínai államot magát), a társadalmat, valamint az egyes emberek fizikai és lelki jellemzőit egyaránt. Az egyes dinasztiák uralma egy-egy mozgató erejének köszönhető, a dinasztia tagjainak öltözködését pedig a mozgatóhoz társított szín határozta meg. A Zhou-dinasztia eleme a tűz, színe a vörös volt, míg a Qin-dinasztiához – mely „kioltotta” a tüzet – a víz és a fekete szín társult. Ideális esetben – mely sosem valósulhat meg – a kozmosz a harmónia állapotában nyugszik. Mivel azonban minden tényező további tényezőktől függ, az egyes síkok zavarjelenségei távolabbi síkokon is megjelenhetnek. Ha az emberek világában – különösen a felső réteg életében – zavar támad, arra az Ég és a Föld rendkívüli jelenségekkel válaszol: az Ég üstökösökkel, klímaváltozással, a Föld rossz természettel, földrengésekkel. E jelenségek nem egy-

szzerű „válaszként” értelmezendők, hiszen ebben a gondolati rendszerben mind az Ég, mind a Föld személytelen létező. A jelekből azonban a felvilágosult uralkodónak le kell tudnia olvasni, milyen jövő vár kormányzására és alattvalóinak életére, akik iránt felelősséggel tartozik. Ugyancsak az uralkodó az, akinek – ceremoniális vagy praktikus intézkedésekkel – helyre kell állítania a kizökkent harmóniát. Zou Jan elmélete tehát az Égi Megbízás ősi, mitikus elképzelését menti át egy deperszonalizált, holisztikus világkép keretei közé.

Az ember mint individuális létező is szerves része ennek a világképnek. Az emberi szervezet működését és az érzelmek világát Zou Jan a *jin* és a *jang*, az öt mozgató, valamint a hozzájuk társított jelenségek fogalmaival írja le. Például a májhoz a fémeket, az őszt, a fehér színt, a nyugati irányt társítja, továbbá a csípős ízt, a Vénusz bolygót, a ház udvarát, a normatudat erényét, a külügyminisztériumot, a 9-es számot és a *shang* hangot.

Zou Jan rendszerének a későbbi korok osztályozási elméleteire való hatását nehéz volna túlbecsülni. Elmélete az i. e. 3. századtól kozmológiai keretet biztosított a kínai gondolkodás, a tudományok (és áltudományok) számára. Hatása felismerhető a hagyományos kínai orvoslás és gyógyszerészet területén is. E világkép arra figyelmeztette a gondolkodókat, hogy a jelenségek mindig egy folyamat részei, a folyamatok pedig egy nagyobb, összetett egész keretein belül játszódnak le. Hosszú távon azonban e mindent átfogó paradigma egyben korlátot is jelentett a kínai gondolkodás számára, hiszen e gondolati rendszer még a természettudósokat is politikai, társadalmi konklúziók levonására ösztönözte. Ebben a korban senki sem figyelte meg és jegyezte le alaposabban a természeti jelenségeket, mint a kínaiak, e jelenségeket azonban kivétel nélkül az emberi viselkedés következményeként magyarázták. Hiába ismerték tehát behatóan a természeti jelenségeket, az ismeretek alapján sosem végeztek kiigazításokat e kozmológiai paradigmán.

A korai császárság kora

A Han-dinasztia (i. e. 206 – i. sz. 220)

A totalitárius Qin-uralom nem sokkal élte túl Qin Első Császárat (megh. i. e. 210). Számos helyen felkelések robbantak ki, s ezeket gyakran a régi arisztokrácia képviselői vezették, akik a Qin-kor előtti államokat kívánták újraéleszteni. A felkelések vezetői között azonban számos egyszerű sorból származó katonai vezető is akadt, s közülük került ki az is, aki i. e. 206-ban az új dinasztia császárának kiáltotta ki magát. Rivalisai legyőzése után ő működtette az első, igazán tartós – mintegy négy évszázadon át tartó – császárságot, a Han-uralmat. Az egységesített állam, a központi hatalom és a hivatali igazgatás e hosszú időszaka – mely tehát tulajdonképpen a Qin-korszak folytatásának tekinthető – meghatározó volt a kínai történelem későbbi alakulása szempontjából. A Han-kort követő időszak területi megosztottsága idején a Han-dinasztia emléke olyanynira élő maradt, hogy egy egységes, központi-tilag irányított császári Kína mindenki számára magától értetődő, elérendő idea volt. A kínai népcsoport tagjai – vagyis azok, akik nyelvük vagy életmódjuk alapján kínainak tartják magukat – a mai napig a *Han* szóval utalnak önmagukra.

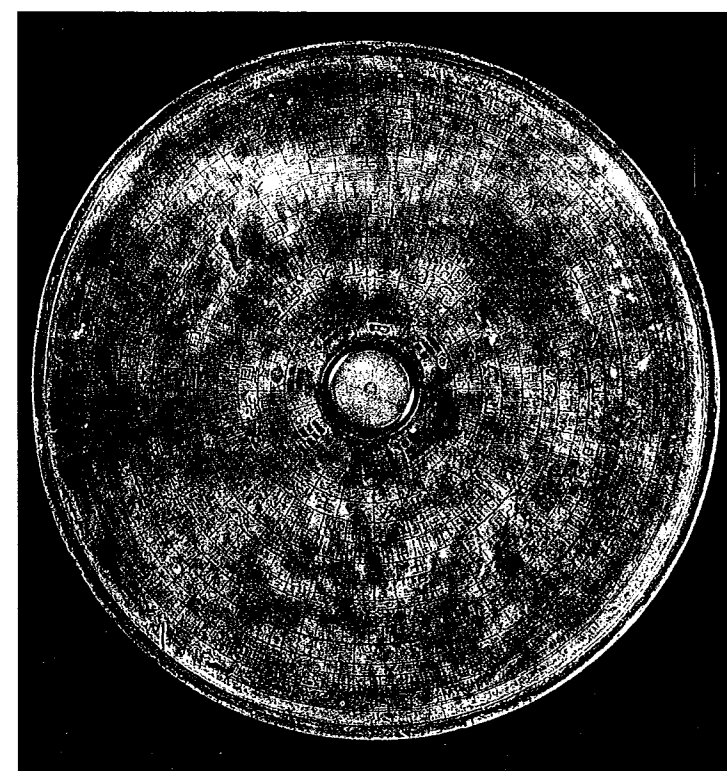
Jóllehet a Qin-korszak politikai öröksége – a legisták elmélete és gyakorlata – a Han-korban tovább élt, a Han-dinasztia megalapítása új korszak nyitányát jelentette. A dinasztia tagjai nem a régi arisztokrácia köréből kerültek ki. A dön-

téshozók és a hivatalnokok felső rétege jórészt alacsony sorból származó felkapaszkodókból állt, akiket a nép köréből verbuváltak tehetség és jó hírnév alapján. Ideológiai szempontból a Han-rezsim egyik régi filozófiai iskolához sem volt köthető: a rendszer „tisztá lappal” indult, működtetői elszántsággal és kreativitással vetették magukat a kormányzásba.

A Han-korszak négy évszázada természetesen nem jelentette a dinasztia háborítatlan uralmát. A legfőbb hatalomért időnként – kiskorú, tehetetlen császárok feje fölött – véres belső háborúkat vívtak. Az egyszerű nép sorsa a Han-korszakban sem fordult jobbra. A kiterjedt igazgatási apparátus csak súlyos adókból és robotmunkából volt fenntartható: a népre nehezedő nyomást ráadásul az időről időre megnövekedő katonai kiadások is fokozták. Ez utóbbiakat elsősorban az északi határ nomád törzsei elleni háborúk indokolták. Az ellenséges államokkal szövethető északi nomád törzsek folyamatos fenyegetést jelentettek a kínaiak által megművelt területeken.

A Han-rezsim az i. e. 2. század második felében az offenzív, terjeszkedő politika mellett kötelezte el magát. Ennek keretében nemcsak az északi sztyeppéken folytattak súlyos ember- és anyagi áldozatokat követelő háborúkat: először a történelem folyamán kínai megszállás alá került Közép-Ázsia is. Kultúrtörténeti szempontból ez utóbbi felbecsülhetetlen fontossággal bírt: a karavánútvonalak mentén, melyek a kontinens óázisárait kötötték össze, először jött létre (köz-

► Geomantikus iránytű, melyet a kedvező és kedvezőtlen együttállások megállapítására használtak. A koncentrikus vonalak mentén az öt őselem, a négy égtáj, a napok, az órák és a bolygók ábrázolásai.



i.e. 250 200 100 0 i. sz. 100 200 250
i. e. 206–i. sz. 220: Han-dinasztia

► Hivatalnokábrázolások egy Han-kori sírlemlék csempéjén (i. e. 2–1. század).



vetett) kapcsolat a nagy kultúrterületek – a Han-birodalom, India és Perzsia, valamint a csak hírből ismert hatalmas, civilizált állam, a Római Birodalom (Da Qin) – között. A kultúrjavak mindkét irányban szabadon áramlottak, és szintén a selyemútnak volt köszönhető (melyet Kína legfőbb exportcikkéről neveztek el), hogy a Han-korszak végén Kínában is megjelent a buddhizmus.

Az i. sz. 2. század végén hanyatlásnak indult a Han-birodalom. A felsőbb rétegek nagy befolyással bíró családjai helyi hatalmasságokká fejlődtek. Ez az új arisztokrácia a Han-kort követő századokban fontos szerepet játszott. Az állam tekintélyét tömeges felkelések, valamint a katonai vezetők erősödő területi befolyása ásta alá. Nem sokkal 200 után ezek a regionális, lényegében önálló hadurak vetettek véget a Han-korszaknak: a birodalom önálló államokra hullott szét. A korai császárság és a kínai középkor közötti átmeneti időszakot a politika ingatagsága és a területi megosztottság jellemezte.

A konfucianizmus diadala

A Qin-dinasztia bukása után ideológiai vákuum keletkezett. Az új hatalom egyelőre csak kereste azokat az elveket, melyek mentén megvalósítható a mindent átfogó irányítás ideája. A kísérletezések és a pragmatizmus bizonytalan időszaka kb. i. e. 140-ig tartott.

Bár a legizmus elvesztette minden hitelét, és tanait explicit módon nem lehetett hirdetni, a törvények iskolájának számos elve továbbra is megvalósult a gyakorlatban – konfuciánus köntösben vagy anélkül.

A taoizmus szintén tovább élt, a korai Han-korszakban még néhány (eredménytelen) kísérlet is történt a „mindent a maga útján” politikai elv gyakorlatba ültetésére. A taoizmuson belül azonban – legkésőbb az i. e. 3. században – két, egymástól alapvetően eltérő irányzat is megszületett. Mindkettő azt állította magáról, hogy az „őreg mester”, Lao-ce tanaihoz nyúlt vissza. Az első, alapvetően szemlélődő irányzat, melynek hirdetői és hívei főképp a művelt elit köréből származtak, a Qin-korszak előtti taoisták (Lao-ce és Csuang-ce) gondolataihoz nyúltak vissza, ezek folytatónak és továbbfejlesztőinek tekintették. Ezt az irányzatot *filozófiai taoizmusnak* nevezzük. A másik irányzatban azok az elméleti összetevők kerülnek túlsúlyba, melyek nyomokban már a Qin előtti taoizmusban is fellelhetők voltak: az egészséges és boldog élethez szükséges szabályok, koncentrációs gyakorlatok, a test és a szellem megtisztítása, valamint a halhatatlanság elérése, az éteri testté válás ideája. E második irányzat számára Lao-ce emberfeletti tulajdonságokkal rendelkező Tanító volt, halhatatlan, aki már az idők kezdetén is hirdette tanait. A talizmánokat és szövegeket, melyeket e második irányzat egyre nagyobb számban produkált, kinyilatkoztatásként értelmezték. E második irányzat – melyet bizonyos fenntartásokkal *vallásos taoizmusnak* nevezhetünk – elsősorban a Han-korszak második felében vált népszerűvé; ez volt az az irányzat, mely a második század végén a legtöbb szellemi gyúanyagot szolgáltatotta a Han-uralmat megbuktató felkelésekhez. A Han-korszak után a vallásos taoizmus a buddhizmus legfőbb riválisa lett.

A korszak legfontosabb fejleménye azonban a konfucianizmus állami ideológiává emelése volt, mely véget vetett a császárság évtizedekig tartó ideológiai útkeresésének. Teljesen érthető, hogy a választás a konfucianizmusra esett. Elsősorban ennek az iskolának a képviselői őrizték az írásos műveltséget, s a legisták félreállítását után egyedül a konfuciánusok rendelkeztek jól körülírható, konkrét programmal. Művelt etikaoktatókként meghatározó szerepet játszhattak az új rendszer leendő hivatalnokainak oktatásában. Ráadásul a központi hatalmat illetően elméletek valóságos arzenálja állt rendelkezésükre (melyek súlypontjában az Égi Megbízás elmélete állt), ha a császári hatalom legitimációja volt a kérdés. Bár a Qin-korszakból származó tilalmat, mely a konfuciánus szövegek birtoklását büntette, formálisan csak i. e. 191-ben oldották fel, a konfuciánus írástudók már korábban megkezdtek azoknak a kanonikus szövegeknek az összegyűjtését és rekonstruálását, melyekre később – a konfucianizmus állami dogmaként való elfogadását követően – az *Öt klasszikusként* hivatkoztak. A klasszikus szövegek kodifikálása mellett

azonban sokkal fontosabb fejlemény volt az új exegézis megjelenése: kommentárok, illetve önálló művek formájában a korai Han-korszak legbefolyásosabb tudósai készítettek magyarázó műveket az *Öt klasszikushoz*.

A Han-korszak szintézise: Tung Csung-su

A konfucianizmusnak ebben a korban a legjellemzőbb vonása a szinkretizmusra való törekvés volt: az ősi konfuciánus erkölctan más iskolák – főleg a kozmologisták – gondolati elemeivel gazdagodott. A konfuciánusok vesszőparipája, a rítus elmélete és gyakorlata a *jin* és a *jang*, valamint az öt mozgató elméletével bővült. Nagy figyelmet szenteltek a különböző dinamikus ciklusoknak, illetve az Ég ez utóbbiakhoz társított kedvező és figyelmeztető jeleinek. A *változások könyvéből* (Édesvíz Kiadó, 2001) származó spekulációk egyre nagyobb teret kaptak az elméletben. Ily módon a Han-kori konfucianizmus az univerzalitás igényével fellépő skolasztikus rendszerre alakult. Konfuciuszt sem tekintették többé emberi tanítónak. Személyében prófétát tiszteltek, aki előre látta a történelem menetét, és akinek írásai – ha helyesen olvassák – rejtett üzeneteket tartalmaznak a jövő uralkodói számára. Ezenél is fontosabb azonban, hogy a konfuciánus erkölctan és a kozmologisták elméleteinek összeolvadásával megszületett a morális alapon nyugvó univerzum elmélete. Az Ég és a Föld morális szempontból nem közönyös többé: pozitív, jóságos hatalmakká váltak. Bármennyire személytelen létezők is, „az Ég, mely betakar és a Föld, mely visel minket” az erények, az igazságosság és a harmónia legfőbb megtestesülései. A konfuciánus morál kozmikus jelentőségűvé válik. A politikai és társadalmi erények gyakorlása, a rítusok helyes megtartása az univerzum rendelese, melyet az emberiségnek követnie kell. Ennek eléréséhez az Ég fiai (vagyis a hatalom képviselői) kötelesek az alattvalókat irodalmi és igazgatási oktatásban részesíteni. Aligha meglepő, hogy e feladatra a konfuciánusok magukat tartották a legalkalmasabbnak.

E fent leírt szintézist Tung Csung-su (Döng zhong shū, kb. i. e. 180–100) filozófus és udvari tudós életműve öntötte formába. Pozíciója és udvari kapcsolatai jóvoltából ő volt az, aki a konfucianizmust (e formában) hivatalos ideológiaként el tudta fogadtatni az udvarnál. Mindez azonban nem jelentette, hogy betiltották volna az ettől eltérő tanokat, irányzatokat. Nem górdítottak akadályokat például a taoista szerzők útjába: az olyan kritikus gondolkodók, mint Vang Csung, szabadon hirdethették tanait. A konfucianizmus „hivatalos ideológiaként” pusztán zsinór-



mértékül szolgált a kormányzás számára, s központi helyet foglalt el a politikai vezetők képzésében. Már i. e. 140 körül előírták, hogy az udvari tudósok az oktatás során csak a konfuciánus klasszikusokra támaszkodhatnak. I. e. 124-ben pedig a Császári Akadémiához kötődő tudósokat bízták meg az ifjú hivatalnokjelöltek képzésével. A jelölteknek tanulmányaik befejeztével vizsgát kellett tenniük, ahol a klasszikus szövegek legalább egyikének ismeretét – vagyis ortodox értelmezésének alkalmazását – követelték meg. Ez utóbbi értelmezés, melyet két udvari koncilium is rögzített, nagy vonalakban egyet jelentett Tung Csung-su és társai tanaival.

A konfucianizmus e „hivatalos” skolasztikus irányzatával szemben kialakult azonban egy új irányzat, mely szembeszegült a szövegek ortodox értelmezésével, s egy „humanisztikusabb”, a kozmológiai spekulációkat kerülő konfuciánus tan elkötelezettje volt. Képviselői – pozíciójukat erősítendő – azt állították, hogy birtokukban vannak olyan régi szövegek, melyeket nem manipulálhattak ortodox ellenlábasaik. Emellett olyan, történeti és ceremóniális szövegek tanulmányozását hirdették, melyek ideológiai okokból nem

▲ Részlet a T'ai ögróf sírját díszítő, selyemre készült festményből. Balra fent holdbéli nyúl és béka, Chang'e holdistennő pedig az eget átszelő sárkány szárnyain ül (i. e. 1. század).



▲ Tou-Wan herceg nőjéből készült temetkezési öltözet a Han-dinasztia korából (i. e. 1. század vége). A kor legnemesebb ásványa, a jádekö az öt erényt szimbolizálta: a szelídséget, a becsületességet, a bölcsességet, a bátorságot és az igazságosságot.

alkották a hivatalos tananyag részét. E másik irányzat ezért a *régi szövegek iskolája* néven vált híressé, míg az ortodox irányzatot az *új szövegek iskolájának* nevezzük. A Han-korszak csaknem egészét az udvari tudósok által oktatott konfucianus tan – vagyis az új szövegek iskolája – határozta meg. Ez az ortodox irányzat a legszorosabb kapcsolatokat ápolta az állami, kormányzati körökkel, és egészen az i. sz. 2. századig – a Han-birodalom széteséséig – megőrizte uralmi helyzetét. A régi szövegek iskolájának konfucianizmusa, melyet főleg kivándorolt tudósok tartottak életben, a 3. században kerekedett felül. Konfuciusz alakjában ismét az emberi léptékű tanítót tisztelték, mint ahogy a mai napig is ekként tisztelik őt. Bár Konfuciusz alakja és tanításai továbbra is zsinórmértékül szolgáltak politikai és társadalmi kérdésekben, a konfucianizmus e „megtisztított” formája lényegében visszatérést jelentett Hszün-ce racionalizmusához.

Huai-nan-ce: a taoista szintézis

A Han-korra jellemző szinkretizmus nemcsak a konfucianizmuson belül volt meghatározó. Ugyancsak a szinkretizmus jellemezte azt az alapvetően taoista gondolati áramlatot is, mely a 2. században jelentkezett, s melynek legfőbb alapja egy császári családból származó gondolkodó, Liu An (megh. i. e. 122), Huainan hercegének nevét viselő mű, a *Huai-nan-ce* (szó szerint Huainan mester) volt. A mű valójában kollektív alkotás: a herceg tanult mecénásként számos írástudót gyűjtött maga köré, akik az ő védnöksége alatt összeállították a könyvet.

A *Huai-nan-ce* meglehetősen ambiciózus vállalkozás. Szerzői a természet és az emberi világ jelenségeinek kozmikus összefüggéseiben való bemutatására vállalkoztak, s ehhez különböző iskolák tanait használták fel. A régi taoista bölcsek (Lao-ce, Csuang-ce) gondolatait a kor divatosabb, vallásos taoizmusával, valamint mitikus hagyományokkal, kozmológiai elméletekkel vegyítették.

A mű alaptónusa félreismerhetetlenül taoista: az univerzum hatalmas mechanizmus, melyet jelenségek végtelen sokasága alkot. Minden egyes jelenség valójában folyamat, hiszen a dolgok állandó változásnak vannak kitéve. A folyamatok spontán módon, mégis tökéletes rendszerességgel mennek végbe. A jelenségek sokfélesége mögött azonban egy immanens, mindent meghatározó elv húzódik meg: az Űt, a „nem teremtettt teremtet”, a nagy Egység, mely egyaránt ott munkál minden meghatározott jelenség mögött, s ezért csak a nem-meghatározott nemléttel (*vu*) lehet rámutatni. Az igazi ember (*csen zsen*) bár-

mennyire is a jelenségek világában él, „sosem lép ki a nagy Egység kötelékéből”. Az emberek világában ő testesíti meg az ideális uralkodót, de ha teljesen átadja magát a kontemplációnak és a *taó*-val való egységnek, az átalakulás révén halhatatlanná válhat.

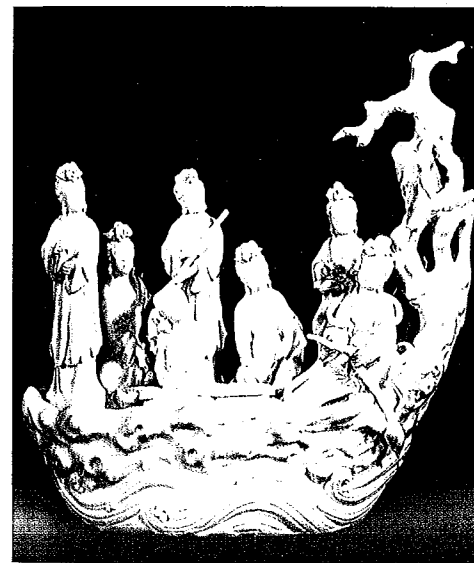
A *Huai-nan-ce*-ben kifejtett taoista gondolatok és ideálok később egy kiterjedt, alapvetően fantazmagórikus természetfilozófia alappilléreivé váltak, melyben helyet kaptak a növény- és állatvilág átalakulásairól, a Halhatatlanok világáról, a természetföldrajzról, valamint az Ég és a Föld különböző zónáiról szóló elméletek is. E gondolatok nagy része a korai Han-kor folklorjából merített, melyet ma már jórészt csak ebből a műből ismerhetünk.

Mindezeket a gondolatokat az eredetileg a kozmologisták iskolája által kifejlesztett fogalmak segítségével fejezték ki, vagyis azokkal a fogalmakkal és elméletekkel, melyek – mint láttuk – a Han-kor konfucianizmusában is meghatározó szerepet játszottak: vagyis a *jin* és a *jang* fogalma, az űt mozgató, illetve a kozmikus „rezonanciák” mindent átfogó működésének gondolata. E gondolati rendszer keretein belül egy kozmogóniai elmélet is született. E kozmogónia szerint a világ kialakulásának és működésének alapja egy mechanikus, fokozatosan kialakuló polarizáció, mely – kisebb-nagyok változásokkal – örökké fennmarad. E polarizáció épp olyan folyamat, mint bármely más jelenség, működését tehát a *tao* szabályozza – az elmélet ebből következően nem számol teremtetttel.

A világ ősalapota a dolgok teljességgel meghatározhatatlan őskáosza volt. E káoszban minden jelenség benne foglaltatott, de önálló formája semmilyen létezőnek nem volt még. Mivel gondolkodásunk önálló, meghatározható jelenségek fogalmain nyugszik, számunkra ez az ősalapot teljességgel elképzelhetetlen. Csak annyit állíthatunk, hogy ez az őskáosz a homogén *qi*-ből állt – e fogalom a kínai gondolkodásban elengedhetetlen fontosságú, de a nyugati nyelvekben egyelőre nem született használható fordítása. A *qi* szó szerint gőzt, lélegzetet, életerőt jelent, átvitt értelemben azonban minden élőlény és dolog „alapanyagára” vonatkozik, legyen az durva (kézzel fogható, szilárd) vagy finom (éteri, folyékony). A *qi* éppen e széles szemantikai spektruma miatt nem adható vissza egyetlen kifejezéssel sem. A már létező fordítások – *éter*, *fluidum*, *pneuma*, *lélegzet*, *anyag* – mindegyike túllontól egyoldalú szó, az energia kifejezés pedig túlságosan kötődik a modern fizikához. Ésszerűbb tehát, ha a *qi*-t a továbbiakban lefordítatlanul hagyjuk.

A *qi* e homogén ősalapotában egy adott pillanatban megjelent a differenciálódás: a könnyű részecskék a felszínre emelkedtek, a nehezek le-

süllyedtek. Évszázadok alatt így alakult ki az Ég és a Föld. Miután formát nyertek, hatni kezdték egymásra, s kölcsönhatásaikból megszületett a két, egymást kiegészítő erő (helyesebben: rendező elv), a *jin* és a *jang*. A *jin* és a *jang* interakciójából az űt mozgató ciklusai jöttek létre, s a kozmosz, az emberek világa és az individuális emberek létének minden meghatározható, differenciált jelensége, folyamata ebből az űt mozgatóból született meg. A bölcs ember harmóniában él a természet nagy rendszerével, melynek ő maga is a része. Ha azonban az ember az ősi állapotra koncentrál, melyben az Egység uralkodott, képes lehet tudatára ébredni az Egységnek, vagyis arra a felismerésre juthat, melyet a *Lao-ce* így fogalmaz meg: „Van egy dolog, mely a káoszban is teljes volt, s mely még az ég és a föld előtt született.” E gondolatot a vallásos taoizmus dolgozta ki részletesen. Olyan konkrét meditációs gyakorlatokat kínált, melyek segítségével a ta-



nítványok – az őskáosza való koncentráció révén – felismerhetik a *daót*.

Bár a *Huai-nan-ce*-ben formát nyert taoista szintézis még azelőtt született meg, hogy a konfucianus irányzat hatalmi pozícióba került volna, az előbbi a Han-korban nem terjedhetett el. A taoista szintézis legfontosabb hozadéka az volt, hogy – még ha más iskolákból eredeztethető kozmológiai gondolatokba ágyazva is – életben tartotta a filozófiai taoizmus örökségét. Csak a Han-dinasztia bukása után, a 3. században válhattak a taoista gondolatok egy új irányzat, az akkor kialakuló neotaoista irányzat alapjaivá.

Vang Csung szkepticizmusa és a későbbi kritikus gondolkodók

A Han-korszak első két évszázadában a konfucianizmusnak még nem kellett megküzdenie a kivándorolt tudósok „belső ellenzékével”. Időszámításunk kezdete körül azonban az új szövegek iskolájának hivatalos ideológiája a krízis jeleit kezdte mutatni, melynek fő kiváltó oka egy politikai közjáték volt. Wang Mangnak ugyanis – hatalmi eszközeit mozgósítva – sikerült félreállítania a kiskorú Han-császárt, és i. e. 8. és i. sz. 23. között előbb régensként működött, majd a Qindinasztia császáráként uralkodott Kínában (uralmát az utókor történészei nem tekintették legitímnek). Wang Mang új korszakot kívánt nyitni: radikális újításokat vezetett be, és merész társadalmi kísérleteket végzett, melyek alapjaként a korai Zhou-dinasztia intézményeire hivatkozott. Ezért – s hogy szembenállását hangsúlyozza a Han-dinasztiával – Wang Mang a konfucianus irányzaton belül a régi szövegek iskolájának oldalára állt, s az általuk propagált szövegeket kanonikus rangra emelte. A helyzet azonban csak átmeneti volt. Wang Mang meggyilkolása és a Han-dinasztia visszaállítása után ismét az ortodox új szövegek iskolája került hatalmi helyzetbe. Ennek ellenére, ettől a kortól mégis megerősödtek az ortodox irányzatot bírálók: számos írástudó – racionalista alapokon – szembe helyezkedett az ortodoxia „babonás” elméleteivel, melyek úgy mond megghamisították az eredeti tant. E szkeptikus tudósok közül a legfontosabb személy Vang Csung (27– kb. 100), a Han-korszak késéskívül legkritikusabb, legeredetibb gondolkodója volt.

Vang Csung filozófiája, melyet a *Mérlegelések* (*Lun heng*) című könyvében dolgozott ki részletesen, a racionalizmus következetes végigvitele volt: nem fogadott el semmilyen gondolatot vagy elméletet, mely ellentmondana az értelemnek. Minden egyes állításunknak józan bizonyításon kell alapulnia. Csak így cáfolhatók meg azok a megalapozatlan elméletek, melyek félelemmel és eltévelyedésekkel keserítik meg az emberek életét. Ebből a szempontból Vang Csungot gyakran a római költővel, Lucretiusszal rokonítják.

Vang Csung kritikája mindenekelőtt két nézetet támadott. Az egyik szerint az univerzum alapvetően morális megalapozottságú volna, a másik, hogy az égi jelek irányt mutathatnának emberi viselkedés számára. (Vagyis éppen azokat a gondolatokat bírálta, melyek központi helyet foglaltak el Tung Csung-su világképében.) Vang Csung szerint a természeti folyamatok a maguk útját járnak, nem zavartatják magukat az emberek világától. Természetesen előfordulhatnak váratlan természeti jelenségek, ezek azonban

◀ Halhatatlan lelkek (*hszianok*) hajóúja a taoizmus paradijsomi szíge felé (17. század).

spontán, véletlen kitérők csupán, s nem figyelmeztető jelek. Az ember életét nem kozmikus hatások vagy együttállások határozzák meg. Jó vagy rossz sorsunkat – ideértve velünk született jó vagy rossz tulajdonságainkat – a véletlen határozza meg. Vang Csung ezért sem tulajdonít igazán nagy jelentőséget az emberi természet eredendően jó (Menciusz) vagy rossz voltának (Hszün-ce). Bár a morális nevelés szempontjából hasznosak lehetnek ezek a pragmatikus elméletek, önálló értékük nincsen.

Vang Csung támadta a személyes emberi lélek halhatatlanságába vetett hitet. Az élet elvesztése szerinte olyan folyamat, mely során feloldódik az életerő – ahhoz hasonlóan, ahogy a jég olvad el. Nem létezik a halált túlélő, tudatos lélek, mellyel az élők kapcsolatba léphetnének, mint ahogy a túlvilágon sem kell számot adni bűneinkről. Vang Csung tehát a morálnak autonóm értéket tulajdonít: életünket az etikai normák szerint kell vezetnünk, de nem kozmikus válaszcsoportok miatt.

A kései Han-korszak

A Han-kor utolsó évtizedeiben felerősödnek, de némiképp meg is változnak a fennálló rendet kritizáló hangok. Bár a régi szövegek iskolájának befolyása egyre nőtt, a konzervatív konfucianizmus a Han-dinasztia utolsó évéig meg tudta őrizni pozícióját. A 2. század közepétől azonban a Han-uralom alapjait lassanként felőrlik a heves párt harcok, a felkelések, valamint a hadurak és néhány tehetős család növekvő befolyása. Mindez a kritikus szellemű gondolkodók köreiből a legizmus újjáéledéséhez vezetett. Bár e gondolkodók nem hivatkoztak explicit módon a klasszikus legisták – mint Sang Jang vagy Hanfei-ce – elméleteire, nem kérdés, hogy gondolataik mi-

lyen irányt vettek: a központi hatalom helyreállítását, szigorú intézkedéseket, a rend és a nyugalom visszaállítását követelték.

Cui Shi (megh. 170) például a jutalmak és büntetések régi rendszerének újra bevezetéséért szállt síkra. Nem a régi korok erényes uralkodóit tekintette követendő példának, hanem a későbbi korok despotáit, akik birodalmukat kemény kézzel erőssé és gazdaggá tették. A rend úgy állítható helyre, ha minden hatalmat az uralkodó kezébe helyezünk, ha fellendítjük a mezőgazdaságot, és ha megszüntetjük a felesleges luxuskiadásokat. Hasonló gondolatokat hirdetett kortársa, Wang Fu (kb. 90–165) is, aki a legista tanokat meglepő módon elitista individualizmussal vegyítette. Wang Fu szerint az államon belül mindennek a pártatlanság követelményének (vagyis a *gongnak*, a legista tanok alapfogalmának) kell megfelelnie. A közjó a büntetések és jutalmazások szigorú végrehajtásával érhető el, az államot igazgató személyeket pedig kizárólag tehetségük alapján kell kiválogatni. Az így megszülető rendszer azonban, mely a „teljes béke” állapotát teremti meg, csak a középrétegek számára üdvös. Az igazi bölcs távol tartja magát a társadalmi, politikai cselekvéstől: magányába visszahúzódva nemesíti érényeit, s megőrzi szellemi függetlenségét.

A Cui Shi-hez és a Wang Fu-hoz hasonló gondolkodók annak a bizonytalanságnak, kétkedésnek adtak hangot, mely a kései Han-korban más területeken is megnyilvánult. A költészetben uralkodó téma lett a mulandóság, a taoista szekták egyre népszerűbbek lettek, s felemelkedett a buddhizmus, mely minden létező szenvedését és átmenetiségét hangsúlyozta. Elenyészett az a fajta önbizalom, mely Tung Csung-su és Huai-nan-ce mindent átfogó rendszereiből sugárzott; a harmadik századtól már egy egészen új szellemi klíma határozta meg a gondolkodást.

A kora kínai középkor

Három évszázadnyi megosztottság

A Han-birodalom szétforgácsolódását a második századtól önálló, helyi uralkodókká váló katonai vezetők színrelépése gyorsította fel. I. sz. 200 körül a birodalom gyakorlatilag megszűnt létezni. Az ezt követő évszázadokban Kína – vagyis a Qin- és a Han-uralom egykori területe – nem jelentett politikai egységet, eltekintve a harmadik század néhány évtizedétől, amikor egy katonai rezsimnek átmenetileg sikerült uralma alá hajtania a kínai területeket. E rendszernek a 4. század elején erőszak vetett véget: az északi határsávról érkezett idegen törzsek megszállásuk alá vonták Észak-Kínát, a régi kínai kultúra bölcsőjét. A kínai uralkodóháznak a Jangce folyótól délre fekvő területekre kellett visszahúzódnia, központjukat a mai Nanjing városában rendezték be. 317-től 589-ig, a birodalom újraegyesítéséig Kína két részre szakadt. Az északi területeken különböző, zömében meglehetősen ingatag „barbár” államok váltották egymást, irányításukat az eredetileg nomád életmódot folytató törzsek elit rétege tartotta kézben. A társadalmi rendet ezeken a mezőgazdasági területeken azonban csak a hagyományos kínai politikai eszközökkel lehetett kézben

tartani, s ehhez elengedhetetlen volt a régi kínai módszerek és ismerők alkalmazása. Ebből következően az északi meghódított területeken – bár voltak ilyen próbálkozások – a legfőbb hatalmat gyakorló „idegeneknek” nem sikerült megtörniük a kínaiak etnikai identitását. Nem szerencsés tehát a kínai megosztottság korszakát párhuzamba állítani a Római Birodalom bukását követő európai „sötét középporral”. Mivel az északi területeken a régi kínai arisztokrácia tagjai továbbra is meghatározó szerepet játszottak, a nem kínai dinasztiák uralma ellenére a kínai kultúra életben maradt.

A déli területeken rövid életű kínai dinasztiák váltották egymást. Akárcsak északon, a politikai irányítás arisztokrata klánok vezetőinek kezében volt. A Han-kor bürokratikus rendszere elméletileg változatlan maradt, gyakorlatilag azonban az igazgatás egy szűk feudális réteg kezébe került, s ez a helyzet a kínai középkor végéig változatlanul fennállt.

Elsősorban délen alakult ki olyan szellemi élet, mely lényegesen eltért a Han-kori kultúrától. Mint oly sokszor a kínai történelemben, a politikai instabilitást ezúttal a kulturális élet fellendülése kísérte. A kora középkor a szellemi élet szinte

▼ Az utolsó jelenet Gu Kaizhi festménysorozatából (360 körül). A jobb oldali nőalak, kezében ecsettel, udvarhölgyeket tanít.



időszámítás kezdete

100

200 1937–249: He Yan (neotaoizmus)

300

1–3. sz.: a déli és az északi dinasztiák kora

225–249: Wang Bi (neotaoizmus)

minden területén a kreativitás korszaka volt. Új irodalmi műfajok születtek, melyek érzékenységet mutattak a mesterkéltség, a bonyolult stílus-alakzatok iránt. A buddhizmus hatására virágzott a képzőművészet. A festészet és a kalligráfia területén ekkor bukkanak fel az első, névről is ismert művészi alkotók. A filozófia területén számos új irányzat született, nőtt a buddhizmus befolyása. E három évszázadnyi korszak tehát, melyet a déli és az északi dinasztiák korának is nevezünk – szokás még a hat dinasztia koráról is beszélni, mert a hagyományos kínai történetírás nem tekintette legitimnek az északi dinasztiákat – a kínai kultúrtörténet és filozófia egyik legfontosabb időszaka volt.

Konfucianizmus és neotaoizmus

A 2–3. század társadalmi, politikai átalakulásait a szellemi élet megélénkülése kísérte, mely több szempontból is emlékeztetett a hadakozó fejedelemségek korának intellektuális közegére. A Han-korszakban a hivatalos konfucianizmus nyújtott követendő mintákat a társadalmi és morális berendezkedés kérdéseire. A 3. században azonban a konfucianizmus – mint a birodalom ideológiája – sokat veszített presztízséből: már nem volt alkalmas arra, hogy megóvja a világot a káosztól és a bukástól. A művelt elit csalódott tagjai új megoldások felé fordultak. Mint említettük, néhányan már a kései Han-korszakban is legista tanokat hirdettek, s e hangok a 3. században csak felerősödtek. Az új szövegek iskolájának ortodox konfucianizmusa kikopott a használatból, mindekelőtt azért, mert a társadalom (újra) feudális alapokra helyeződött, s ezáltal megszűnt a hivatali ügyintézők oktatása. A konfucianizmuson belül a régi szövegek iskolája kerekedett felül. Megtisztították a tant a kozmológiai spekulációktól, s így a konfucianizmus társadalmi és politikai irányelvek rendszere lett. A konfuciánus tan – e megtisztított formájában – továbbra is meghatározó szerepet játszott. Egyrészt közvetlenül reflektált az állam és a társadalom viszonyát érintő kérdésekre, másfelől az általa szabályozott rítusok továbbra is szerves részét alkották a politikai és társadalmi életnek. A társadalmi élet területén a konfucianizmus egészen a korai középkorig megőrizte monopolhelyzetét. A konfuciánus tanok „megtisztítása” következtében azonban megnyílt a tér a metafizikusabb szellemi irányzatok előtt, melyek nem szembehelyezkedni kívántak a konfucianizmussal, hanem kiegészíteni próbálták azt. A kezdeti időszak legfontosabb ilyen irányzata a magát a Titokzatos Tudásnak (*xuan-xue*) nevező áramlat volt. Művelői a *Változások* könyvéből származó elméleteket ötvözték a *Lao-*

ce-ből és *Csuang-ce*-ből kölcsönzött gondolatokkal. S bár e két utóbbi forrást radikálisan átértelmeztek, az irányzat mégis taoista maradt annyira, hogy a *neotaoizmus* kifejezéssel utalhassunk rá. A neotaoizmus a kora kínai középkor legfontosabb filozófiai irányzata lett. Elsősorban a művelt arisztokrata körökben volt népszerű, fontos része volt a szalonok intellektuális világának. Az utókor konfuciánus kritikusai éppen emiatt pusztán a nemesek időtöltéseként tekintettek rá, s szerintük az irányzat kimerült abban, hogy egyesek a világtól elrugaskodva az ürességről és a nemlétéről beszélgettek. A korai középkorban s különösen 400 után, mikor az előkelő szellemi körökben kezdett terjedni a buddhizmus, a Titokzatos Tudás új formája jelent meg, mely neotaoista és buddhista elméleteket ötvöztött. Ezt a későbbi irányzatot a buddhizmusról szóló fejezetben tárgyaljuk majd.

He Yan és Wang Bi

A Han-kor filozófusaival ellentétben a neotaoizmus alapítói nem mutattak érdeklődést a kozmológia iránt. Figyelmüket elsősorban ontológiai kérdések kötötték le. Az irányzat két legfontosabb korai képviselője, He Yan (193?–249) és a fiatalon elhunyt génusz, Wang Bi (Wang Fusi) (225–249) azt az örök szubsztanciát keresték, mely az állandóan változó és mulékony jelenségek világában minden megnevezhető dolognak részét alkotja. E változatlan princípiumot a régi taoista szövegek fogalmaival nevezték meg: *Üt* (*dào*), *üresség* (*xu*) és *nemlét* (*vu*). Számukra az a kérdés volt a legfontosabb, milyen viszonyban áll ez az alapvető nemlét (*benvu*) a jelenségek sokaságával. E kérdést végül a szubsztancia (itt: benső, változatlan létező) és a funkció (a különböző létformák) viszonyával válaszolták meg.

Egyik kiindulópontjuk a *Változások* könyvéhez csatolt magyarázatok egyik mondata volt: „A változás [folyamatának] csúcspontja (*taiji*) hozza létre a két erőt (*jin* és *jang*).” A Han-korszak szövegmagyarázó a *taiji*-t a *qi*-vel azonosították, azzal a nem meghatározható őállapottal, melyből polarizáció útján létrejött a *jin* és a *jang*, valamint minden létező. A neotaoizmus azonban a *taiji*-t nem kozmogóniai, hanem ontológiai fogalomként használta: a „csúcspont” nem megelőzi a létezőket, hanem a részüket alkotja. Wang Bi ezt ahhoz hasonlítja, ahogy az egy (mint szám) minden létezőben (egész számban) megvan. A neotaoisták *taiji* fogalma Lao-ce és Csuang-ce Útjához hasonlatos: csak az ürességgel és a nemléttel mutathatunk rá, csak tagadással nevezhető meg: határtalan, névtelen, formátlan, észrevehetetlen és oszthatatlan.

Nem melleleg a neotaoisták a „világi” életben konfuciánusoknak tartották magukat. Számukra Konfuciusz megvilágosodott szent volt, aki felismerte a legfőbb igazságot, de tanításaiban szándékosan nem beszélt erről: mivel tudta, hogy a legfőbb titkok nem fejezhetők ki szavakkal, megelégedett azzal, hogy gyakorlati útmutatásokkal szolgált a politikai és a társadalmi kérdésekben. A legnagyobb bölcs bensőleg azonosul az Üttel. Feladatai elvégzése, mindennapi cselekedetei során megteszi, amit a világ kíván tőle, de ez pusztán „automatikus reflex”: valójában nem érintik meg őt e dolgok. A neotaoisták így értelmezték újra a taoista „nem (tudatos) cselekvés” (*vu vei*) ideálját.

Hsziang Hszü és Kuo Hsziang

A neotaoizmus másik, kevésbé misztikus irányzatát Hsziang Hszü (kb. 221–300) képviselte, aki a *Hszün-ce*-hez fűződött híres magyarázatában örökítette meg gondolatait. Művét halála után Kuo Hsziang (megh. 312) egészítette ki és jelentette meg, s mivel nem dönthető el, melyik gondolat melyiküktől származik, elméletük „forrására” a *Hsziang és Kuo* kettős megnevezéssel utalunk.

Gondolataik a *fen* fogalmából indulnak ki, melyet a *sors* vagy a *rész(esedés)* fogalmakkal fordíthatnánk. Minden ember a csak rá jellemző tehetséggel, adottságokkal, gondolatokkal, vágyakkal születik, s ezek pontosan meghatározzák, milyen szerepet tölthet be a társadalomban, milyen státust érhet el egy meghatározott környezetben. Ideális esetben mindenki spontán harmóniában él önmaga *fen*-jével: Hsziang és Kuo nem-cselekvés (*vu vei*) fogalma azt jelenti, hogy az ember teljesen alkalmazkodik ahhoz a benső *fen*-hez, melyet a természettől kapott, s nem igyekszik többet tenni vagy másnak lenni önmagánál. Hsziang és Kuo tehát meglehetősen fatalista, determinisztikus képet rajzolnak az emberről, és nem magyarázzák meg, miért különböznek olyan nagyon az egyes emberek *fen*-jei: egyesek úrnak, mások szolgának születnek. Hsziang és Kuo modern kritikusai nem is mulasztják el felhívni a figyelmet arra, milyen sok közös vonás van a velünk született *fen* elmélete és a középkori kínai társadalom szigorú társadalmi hierarchiájának gyakorlata között.

A bölcs azonban (aki legtöbbször az ideális uralkodó, de legalábbis az ideális vezető) vele született adottságai révén képes összhangban cselekedni *valamennyi* ember *fen*-jével; mentes a személyes állásfoglalástól, érzelmektől és a személyes elvektől, hiszen ez utóbbiak mindig egy adott ember adott helyzetében érvényesülnek. A bölcs figyelmen kívül hagyja ezeket az esetleges-



ségeket. Szelleme passzív, mint ahogy egy tükör reagál az elébe kerülő dolgokra anélkül, hogy a dolgok megérintenék őt.

Hsziang és Kuo határozottan elvetik azt a lehetőséget, hogy a világ jelenségei mögött valamilyen metafizikai alap húzódna meg, egy meghatározhatatlan szubsztancia, mely az érzékelhető világot működteti. Ebből a szempontból felfogásuk gyökeresen eltér He Yan és Wang Bi elméletétől. Hsziang és Kuo számára semmilyen szubsztancia nem létezik, csak a jelenségek sokasága van adva. Minden létező, minden dolog úgy van, *ahogy (ran)*. A létezők természetük szerint léteznek, épp a jelenségek e sokasága, diverzitása az Üt maga. A bölcslet is a *ran* jellemzi: nem húzódik vissza a világtól, hogy eggyé válhasson a taóval,

▲ A taoisták paradi-csoma: a Nyugati Föld Anyakirálynője a felhők felett lebeg, nyomában a halhatatlan lelkek.

hanem eleget tesz társadalmi kötelezettségeinek, vagyis egyesül a „tízezer dologgal”, a jelenségek végtelen sokaságával. Épp ezáltal képes felülemelkedni a dolgok különbözőségein. Hsziang és Kuo elméletében tehát megjelenik – még ha neotaoista köntösben is – a legizmus pártatlanság-ideálja: a tökéletes uralkodó képes félretenni személyes meggyőződéseit, és épp olyan magától értetődően cselekszik, mint ahogyan a természet.

A vallásos taoizmus

Nehéz definiálni a vallásos taoizmust, azt az irányzatot, mely a korai középkorban a kínai társadalom legkülönbözőbb szintjein létezett elméletek és gyakorlatok sokszínű, komplex rendszereként. E rendszerben az egyetlen visszatérő elem az a meggyőződés volt, hogy szellemi és testi gyakorlatok segítségével elérhető a halhatatlanság. Az egyes szekták által alkalmazott módszerek sokfélék voltak. Bizonyos irányzatokban, melyek egy-egy mester szervezése, vezetése alatt álltak, a hangsúly az életvezetési szabályokon és tilalmakon volt. E körök nagyszabású, kollektív rituálékat szerveztek, melyekkel a betegségeket, a bűnöket vagy más negatív folyamatokat kívánták távol tartani. Más irányzatokban, melyeket inkább független, önálló tanítványok követtek, a megszabadulást testi gyakorlatokkal (például légzés-gyakorlatokkal, vagy a *qi* – életerő – áramlását elősegítő mozgássorozatokkal) és meditációval kívánták elérni. Ez utóbbi során a belső figyelmet főleg azokra a megszámlálhatatlan istenekre és szellemekre igyekeztek koncentrálni, melyek nemcsak a külvilágot, de az ember belső világát, az emberi test mikrokozmoszát is benépesítik. Olyan szekták is voltak, ahol e belső erők „megjelenítésétől” új szövegek kinyilatkoztatását vagy a régiek kiigazítását várták. Említést kell tennünk az alkimia gyakorlatáról is: e korban számos ásványi és növényi eredetű elixírt állítottak elő. A vallásos taoizmust követők a szellemi és fizikai gyakorlatokat néha a kábítószerek kifejezetten intenzív használatával kombinálták.

Mindezen gyakorlatok mögött az a gondolat húzódott meg, hogy a durva, anyagi test kitartó gyakorlással átalakítható és feltölthető életerővel. A pszichikai és tisztító gyakorlatok helyes alkalmazásával még a földi életben elérhető a halhatatlan asztráltesti állapot, s a gyakorlatokat végző tanítvány *hszian*-ná, örök életű lényé válik. Egyes *hszian*ok a földi világban élnek tovább, megközelíthetetlen hegytetőkön, és a „felhőkön járnak”, míg mások a vallásos taoizmus által megálmodott panteon lakói közé kerülhetnek.

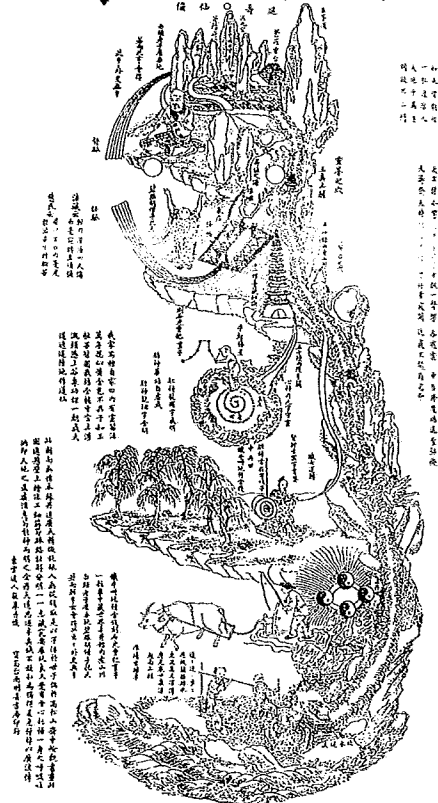
A filozófia területén a vallásos taoizmus kevés jelentőset alkotott. Az irányzat a hagyományos kínai kozmológiából vette fogalmait, a fő hang-

súly a technikákon, a jól körülírt módszerek alkalmazásán volt. Mégis említést kell tennünk a vallásos taoizmusról, két okból is.

Az egyik, hogy a vallásos taoizmus – bár néhányan más véleményen vannak – nem maradt meg a népi hiedelem határain belül. Hívei és gyakorlói a társadalom bármely szintjéről kikerülhettek. Azt is feltételezhetjük, hogy a taoista életmód teljes gyakorlatba ültetését – gondoljunk csak a nagyszabású rituálékra, a drága alkimista szerekre és arra a rengeteg szabad időre, melyre szükség volt – csak a társadalom elitje engedhette meg magának. Arisztokrata családok tagjairól és kitűnő írástudókról is tudjuk, hogy nagy odaadással fordultak a vallásos taoizmus felé. Lényegében tehát ugyanazok a körök gyakorolták, melyekben a Titokzatos Tudás dívott – nemritkán ugyanaz a személy gyakorolta mindkettőt. A két tan nem kizárta, hanem kiegészítette egymást.

Másodszor azért kell említést tennünk a vallásos taoizmusról, mert előképe volt a megszabadulást hirdető buddhista tanoknak, jóllehet a megszabadulást a taoizmus nem a szellemi elmélyülés, hanem a testi gyakorlatok segítségével kívánta elérni. Épp emiatt a vallásos taoizmus kiegészítő, komplementer szerepet játszott; ahogy egy (jóval későbbi) kínai közmondás tartja:

圖經內極無



► A vallásos taoizmus szerint az emberi test belső tájait számtalan démon és erő lakja. Az átlagember tekintete csak a szerveket látja, de az előrehaladott tanítványok a meditáció segítségével megismerhetik az „igaz formákat” is.

◀ Liang Kai: Vázlat egy halhatatlanságról (1200 körül). A bölcse kidolgozatlan alakja egy hegy képeire emlékeztet.



▲ Taoista jógi. Az ábrázolás szerint a tanítvány szellemi és fizikai gyakorlatai révén éteri, halhatatlan „embriót” fejleszt ki magában.



„A konfucianizmus az államé, a buddhizmus a szellemé, a taoizmus a testé.” A kínai gondolkodás közvetlen kapcsolatot feltételez a test és a lélek között, e kettő Nyugaton elterjedt és szétválasztása Kínában lényegében ismeretlen. A kínaiak számára a „szellem” elsősorban az életerőt, a *qi* egy rendkívül kifinomult formáját jelenti. A Kínába eljutó buddhizmusnak, mely eredetileg teljesen más premisszákból indult ki, ehhez az átfogó paradigmához kellett alkalmazkodnia.

A buddhizmus megjelenése

Egy híres, de alighanem apokrif történet szerint a buddhizmus Kínában a Han házból származó Ming-ti császár (uralkodott: 58–75) ösztönzésére vert gyökeret. Miután a császárnak álmában egy „arany ember” jelent meg, követeket küldött Indiába, akik három évvel később buddhista miszionáriusokkal és szövegekkel tértek vissza. A császár ekkor megalapította a Fehér Ló kolostort (*Baima si*), mely a buddhisták első kínai szerzetesi közössége (*sangha*) lett. Bár e történet kétségkívül propagandacélokat szolgált, kronológiai szempontból talán valós alappal is bír: a buddhizmus első, történetileg igazolható kínai említése i. sz. 65-ből való.

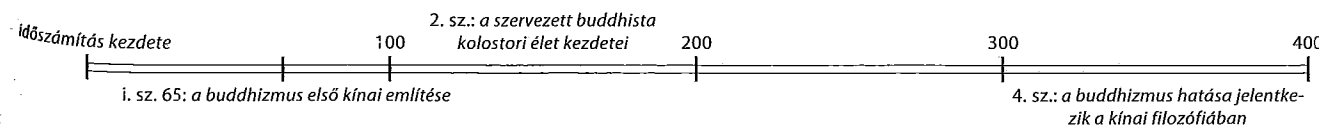
Bár nem tudjuk pontosan, mikor jelent meg a buddhizmus Kínában, feltételezhetjük, hogy va-

lamikor az 1. század közepén érkezhetett Közép-Ázsiából a karavánútvonalak mentén. A 2. század közepén már szervezett buddhista kolostori élet nyomait találjuk Luoyang városában, ahol különböző származású mesterek (perzsák, indoszkíták, szogdok, indiaiak) és kínai tanítványok éltek együtt. E közösségek számára készültek a buddhista szövegek első kínai fordításai is; e fordítási tevékenység évszázadokon át folytatódott, párhuzamosan az eredeti kínai buddhista szövegek születésével, s így keletkezett az hatalmas szövegtörzset, melyet a buddhizmus kínai kánonjának nevezünk. Az első fordítások meglehetősen egyszerűek, s tárgyuk is jócskán behatárolt volt: elsősorban a meditáció buddhista módszeréről (*dhjána*) szóltak, arról, mely első ránézésre sok rokonságot mutat a vallásos taoizmus gyakorlataival. Mindazonáltal már ekkor megszületett a Pradzsnyáparamitá (*Prajnaparamita*), „a Túlsó Part elérésére szolgáló bölcsesség” – a buddhizmus mahájána ágának átfogó ürességről szóló – irodalmának első kínai változata is, bár nagyobb visszhangot egyelőre nem keltett.

A negyedik század közepéig a buddhizmus elsősorban népi jelenség volt, a társadalom elitjével nem került kapcsolatba. Ezt a kapcsolatot a kínai tanult szerzeteseknek az a generációja teremtette meg, mely már a társadalom felsőbb rétegeiben is terjeszteni tudta a tant: a kínai filozófiára ekkor kezdett hatni a buddhizmus. Ez elsősorban a dél-kínai területekre volt jellemző, ahol – mint láttuk – a neotaoizmus különböző Titokzatos Tudás-variációi nagy népszerűségnek örvendtek az arisztokrácia körében; éppen azok körében tehát, akik eleve érzékenyek voltak az ontológiai, metafizikai kérdések iránt. Az északi területeken a társadalom felső rétegének érdeklődése alapvetően másfelé irányult. Ott a buddhizmusra elsősorban úgy tekintettek, mint ami valamiféle mágikus vé-



◀ Az első kínai buddhista leletek egyike: ülő Buddha-ábrázolás egy késő Han-kori sírlemlékről (i. sz. 200 körül).



kezés/elindulás. Nágárdzsunát szorosan követve Sengcsao kimutatja, hogy ezek a kategóriák illuzórikusak, s csak a „konvencionális valóság” meglehetősen szűk mezsgyéjén érvényesek. Aki azonban rendelkezik a *prajna* bölcsességével, belátásával, az képes leleplezni ezt a látszatot, s megismerheti a transzcendens, mindent átfogó ürességet. Sengcsao jogosan véli úgy, hogy ez a belátás transzcendens élmény. Mivel nincsen definiálható tárgya, minőségileg különbözik mindenfajta értelmi tapasztalattól. Ez az első ránézésre olyannyira racionális gondolati rendszer tehát végső fokon misztikus, még hozzá negatív előjelű misztikus tapasztalathoz vezet el.

E tekintetben az eredeti indiai gondolatokat tehát helyesen „fordították le” a kínai gondolkodásmódra, s ez a fordítás mindenképpen áttörést jelentett. Az így nyert belátás ugyanis lehetlenné tette, hogy az üresség tanát neotaoista fogalmakkal adják vissza. Másfelől azonban bizo-

▼ Az Égből szinte függőlegesen alászálló inkább férfi, mint női istenalak talán egy bódhiszattva-mahászattvát ábrázol.



nyos meghatározó kínai alapelvek továbbra is „megzavarták” az indiai gondolatok helyes értelmezését – nemcsak Sengcsaónál, de a későbbi kínai buddhisták szinte mindegyikénél. Nágárdzsuna az üresség transzcendens fogalmának – mely csak egy név – semmilyen tartalmat nem tulajdonított. A helyes belátáshoz úgy juthatunk el, ha minden tévhitre épülő elméletünket félredobjuk. A kínai skolasztikusok azonban – a szubsztancia és a funkció ősi elmélete alapján – újra és újra megkísérelték tartalommal megtölteni ezt a transzcendens síkot. Számukra az üresség nem a jelenségek tagadását, hanem a jelenségek ki-mondhatatlan, legmélyebb lényegét jelentette.

A kínai buddhisták szerint az általunk megtapasztalható világ jelenségei e rejtett szubsztátum aktív, felszíni megnyilatkozásai, ahhoz hasonlóan, ahogy a névtelen tao, az Űt minden mulandó jelenségben jelen van. Emiatt a kínai buddhizmus alapvetően különbözik az indiaitól. A kínaiak számára megszabadulás és megvilágosodás – akárcsak az indiaiak számára – egy magasabb valóság felismerését jelenti. A kínaiaknál azonban e magasabb valóság a lét *mindkét* síkját – tehát a látszólagost és e magasabbat egyaránt – magába foglalja: éppoly elválaszthatatlanok, mint a szubsztancia és a funkció, az anyag és a forma. E gondolat bizonyos mértékig rehabilitálja a kínai gondolkodás „konvencionális valóságát”. Ez a tendencia végül a *chan* (japánul: zen) buddhizmusban csúcsosodik ki, mely a megszabadulás útját a leghétköznapiabb tevékenységek elvégzésében ismeri fel.

Dogmatikus különbségek

A Középút azonban csak egyike volt a Kínában az 5–6. században elterjedő mahájána-irányzatoknak, melyek a legkülönbözőbb alapszövegeket tanulmányozták és adták tovább. Lassanként kialakult az a minta, mely évszázadokon át meghatározta a kínai buddhizmust. Iskolától és mestertől függően, a buddhizmus kínai gyakorlatában mindig egy konkrét szöveg elmélyült tanulmányozása állt a középpontban; az adott szövegtől a teljes és végső kinyilatkoztatást várták. Mindez nem jelentette azt, hogy elvetették volna a többi *szútrát*; azokra mint átmeneti, átvezető tanításokra tekintettek, melyeket a Buddha a szerényebb képességű tanítványok számára alkotott. A szövegek e jellegzetes hierarchikus elrendezése (*panjiao*) természetes következménye volt annak, hogy Kínában nagyjából egy időben a buddhizmus számos változata vált ismertté, melyek gondolatai nemritkán ellentmondtak egymásnak. A tanítások hierarchikus elrendezése azonban lehetővé tette, hogy egyfelől megőrizték a tan – különbségeken túlmutató – egységes voltát, másfe-



◀ A mahájána buddhizmus képzőművészete jól tükrözi a tan komplexitását. A kép a leendő Buddha Maitréját a Tusita Paradicsom szinte nyomasztóan gazdag díszletei között ábrázolja, amint az isteneknek prédikál, mielőtt testet öltene a Földön.

lől megmaradt annak a lehetősége, hogy a buddhizmus egyik változatát a legmagasabb kinyilatkoztatásként tiszteljék.

A 6. században már nyilvánvalóvá váltak a különböző irányzatok dogmatikus különbségei. Egyes irányzatok kifejezetten vallásos jelleget öltöttek, s a megváltást a világunkon kívül létező buddháktól várták. Az egyik legfontosabb ilyen buddha a Nyugati Tiszta Földön Élő Amitabha volt, kinek birodalmában minden hívő újjászülehet, aki figyelmét Amitabhára összpontosítja, és a buddha nevét ismételi. Ez a fajta vallásosság, mely elsősorban a laikusokat vonzotta, a mai napig a kelet-ázsiai népi buddhizmus legmeghatározóbb vonulata.

Igazán népszerű műnek számított a *Lótusz*

szútra (*Szaddharmapundarika-szútra*), egy korai mahájána szútra, mely azt hirdette, hogy minden tan, melyet a Buddha valaha hirdetett, csupán átmeneti tan volt, s hogy a Buddha élete és halála pusztán a hívőket biztató példamutatás volt. A valóságban azonban a Buddha örök és halhatatlan, s a valódi kinyilatkoztatás szerint minden létező részesülhet a megvilágosodásban. A mai napig a *Lótusz szútra* egyik fejezete jelenti az alapját Guanyin bódhiszattva tiszteletének. Guanyin (Guan Yín, szanszkritül Avalokitesvara) alakját (alighanem a kínai népi hiedelmek hatására) nőként, az európai Madonna-ábrázolásokhoz hasonlóan jelenítik meg.

Mások előszeretettel tanulmányozták a terjedelmes *Maha-parinirvána-szútrát* (A kioltás nagy



▲ A kínai középkorban a buddhista kolostoroknak az írásművészet műhelyeként fontos társadalmi funkciójuk volt: lehetővé tették a szegényebb sorból származóknak, hogy megismerjék az írásos műveltséget.

szútrája), mely merőben eltért az általános mahájána-ontológiáktól. Már utaltunk a kínai gondolkodásnak arra a törekvésére, hogy a transzcendens valóságot szubsztanciaként, minden létezőben meglevő immanens elvként feltételezze – a fenti szútra népszerűségét annak köszönhetette, hogy mintegy „kiszolgálta” ezt a gondolatot. A *Maha-parinirvāna-szútra* szerint minden létezőben megvan a buddhatermészet, mely azonos a nirvánával és a megszabadulással. Más szövegektől eltérően, melyek a transzcendens valóságot nem határozzák meg, e szútra pozitív kifejezésekkel írja le a minden létezőben ott munkáló transzcendens dimenziót: *örök, örömteli, tiszta, valódi én*. A megszabadulást önmagunk belátásával, buddhatermészetünk felfedezésével, felismerésével nyerhetjük el. E gondolat központi szerepet játszott a kínai buddhista filozófia későbbi fejlődésében.

Hasonlóan meghatározó volt az a másik – szintén az 5. századból származó – buddhista elmélet, mely szerint a megvilágosodás mindig egy pillanat műve. E gondolatot először Daosheng (kb. 360–434) hirdette, aki szembeszállt azzal az általános meggyőződéssel, mely szerint a megvilágosodáshoz csak fokozatosan, lépésről lépésre juthatunk el. Jóllehet a megszabadulás útjának részei azok a szellemi gyakorlatok, melyek révén a tanítványok fogékonnyá válhatnak, az immánens buddhatermészet felismerése – éppen e természet mindent átfogó karakteréből következően – csakis egyetlen, átütő élmény forrása lehet. A valódi felismerés mindig pillanatszerű, fellobbanó élmény.

A 6. századot a kínai buddhizmus formálódó fázisának lezárásaként értelmezhetjük. E század

közepére – vagyis a Kína újraegyesítését közvetlenül megelőző időszakban – megbízható kínai fordításokban rendelkezésre álltak a legfontosabb mahájána szövegek. Prominens kínai mesterek foglalkoztak az eredetileg idegen tanok értelmezésével, újrastrukturálásával. Formába öntötték a legfontosabb elméleteket, s ezzel megteremtették az alapot a következő korszak különböző kínai buddhista iskolái számára.

A buddhizmus Kína egész területén, a társadalom legfelsőbb osztályaiban is teret nyert, de ezzel párhuzamosan a vele kapcsolatos ellenérzések is kifejezésre jutottak – különösen konfuciánus körökben. Számukra a buddhizmus „barbár”, elvetendő tan volt, melyet egy aszociális, improkutív kolostori életforma tart életben. Vallási, illetve filozófiai szempontból a konfuciánusok a buddhizmus „egoista”, a világtól elvonuló karakterét támadták, illetve azt, hogy a buddhizmus individuális megszabadulása zárójelbe teszi az egyén társadalmi feladatait, kötelezettségeit. A buddhistaellenesség sosem szűnt meg létezni: ha hatalomra került, minden eszközzel igyekezett elnyomni a buddhista kolostori élet formáit.

Jóllehet a korszakban a konfucianizmus formailag államideológia volt, az életszemlélet, illetve a filozófia területén nem tudott jelentős hatást gyakorolni, s a 4. és a 9. század közötti időszakban nem is mutatott fejlődést. Ez idő alatt a buddhizmus volt a kínai gondolkodás legátütőbb, legkreatívabb áramlata. Annak számított már a 6. században is, az ezt követő századokban – az újraegyesített Kínában – azonban képes volt e pozícióját tovább erősíteni.

A buddhizmus virágkora



▲ Karaván Közép-Ázsia egyik nyugati völgyében. Az i. e. 2. század óta a selyemút köti össze Kínát a Nyugattal.

A Szuji- és a Tang-dinasztia

Több évszázados területi megosztottság után 589-ben egy félig „barbár” származású császárhadvezérnek – az általa kikiáltott Szuj (Sui)-dinasztia uralma alatt – sikerült egyesítenie Kínát. Kemény és féktelen intézkedések rövid korszaka következett, melyet a nyolc évszázaddal korábbi Qin-korszakkal állíthatunk párhuzamba. Akárcsak a rövid Qin-kort, végül a Szuj-korszakot is egy hosszú ideig uralkodó dinasztia, a Tang-dinasztia váltotta fel. A Szuj- és a Tang-dinasztia korában tetőpontjára jutott a megelőző századokban formálódó középkori kínai kultúra. Az állam és a társadalom vezetői néhány arisztokrata család tagjai közül kerültek ki. Jóllehet a Szuj-dinasztia a leendő császári hivatalnokok vizsgáztatásának kiterjedt intézményét vezette be – melyben a kiválasztás alapját a tehetség, illetve az írásbeli (értsd: konfuciánus) műveltség jelentette –, a magasabb pozíciók eléréséhez kevés volt a vizsgák sikeres letétele. E vizsgarendszer csak a Tang-dinasztia után láthatta el valódi funkcióját.

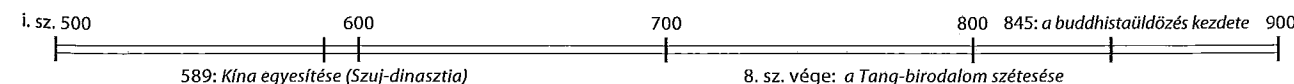
A politika és a hadvezetés területén radikális változások történtek. A hatalmas birodalom fővárosa ismét Csangan (Chang'an) városa lett, mely egyben a rendkívül kiterjedt közigazgatási rendszer központja is volt. A korai Tang-kor társadalmi és gazdasági konszolidációjával egy időben Kína expanzív területi politikát folytatott: egész

Közép-Ázsiára sikerült kiterjeszteni a birodalom hatalmát. Mindemellett Kína kulturális szempontból nyitott volt a külvilág felé, de szerepe nem korlátozódott a kulturális hatások befogadására: a kínai magas műveltség a Tang-kor elején bukkant fel először a koreai és a japán szellemi életben.

A Tang-birodalom szétmorzsolódása a 8. század végén kezdődött el. A központi állam tekintélyét felkelések ásták alá. A külső területek leszakadoztak, s a helyi katonai vezetőknek gyakorlatilag önálló hatalmuk volt. A Tang-dinasztia bukása, illetve a széttagoltság ezt követő rövid korszaka, melyet az Öt Dinasztia korának is nevezünk (906–960) a kínai középkor végét jelentette. Új történelmi kor, a premodern Kína korszaka kezdődött.

A Szuj- és a Tang-kort a kínai buddhizmus aranykorának nevezhetjük. A császárok a papság bőkezű adakozói voltak, a vezető buddhista tanítók a legszorosabb kapcsolatokat ápolták az udvarral – mindezzel azonban a hatalom részéről fokozott ellenőrzés, olykor pedig korlátozó intézkedések jártak. A kínai zarándokok eljutottak a buddhista műveltség indiai és dél-kelet ázsiai központjaiba, a kínai irodalomban és képzőművészetben pedig meghatározó szerepet játszottak a buddhista témák, motívumok.

A 8. század vége körül azonban csökkenni kezdett a buddhizmus befolyása. A Tang-dinasz-



► A longmeni barlang-templomok egyikében található Buddha Vairocana szobor arcvonásai állítólag a buddhizmust támogató Wu császárnő (uralkodott: 684–705) arcvonásait örökölt meg.



▲ A buddhista szerzetesek kolostorról kolostorra jártak, magukkal cipelve minden vagyonukat. A híres kínai szerzetesek – mint például Hsüan-cang – is így zárandokoltak el Indiába, hogy megismerhessék az igazi Tant.

tia bukása után a hatalom egyre kevésbé volt érdekelt a kiterjedt és „improdutív” buddhista kolostori életforma fenntartásában. Ráadásul e korban alapvető fordulat játszódott le a szellemi életben: feltámadt az érdeklődés a művelődés klasszikus, kínai forrásai iránt. A kialakuló valóságellenesség – melyet taoista mesterek éppúgy szítottak, mint az ortodox konfucianus körök – 845-ben soha nem látott buddhistaüldözésbe csapott át, számos buddhista alkotás semmisült meg ekkor. Bár az elnyomás időszaka rövid ideig tartott, az események hű képet rajzoltak a szellemi élet változásairól. A buddhizmus fokról fokra elveszítette a társadalmi elit támogatását.

A Tiantai- és a Huayan-buddhizmus

A Szuji- és a Tang-dinasztia korának buddhizmusát mindenekelőtt az jellemezte, hogy számtalan buddhista iskola működött egymás mellett. Az egyes iskolákra utaló kínai *zong* kifejezést bajos volna a „gyülekezeti” vagy a „szekta” kifejezéssel fordítani: a *zong* eredetileg a családi hagyományra utalt, vallási összefüggésben pedig azt a szűk kört jelölte, melyben a mester átadta tanítványainak a tudását.

Egyes buddhista iskolákat közvetlenül Indiából „importáltak”: ezek változatlan formában kerültek át Kínába, ahol a magasan képzett mesterek mindent elkövettek, hogy az indiai hagyományokat a legtisztább formájukban őrizték meg. A legismertebb ilyen iskola a jógácsára tan volt (kínai néven *wei shih*, vagyis a „csak tudat”), mely a szubjektív idealizmus szélsőséges formáját hirdette: minden jelenség, legyenek azok az emberen kívül vagy belül, képzelgés csupán, melyet tudatunk legalsó, zavaros rétege közvetít szá-

munkra. Szellemi gyakorlatok segítségével azonban a tudat „raktárrétege” megtisztítható a téves benyomásoktól. Így elérhető a megszabadulás, hiszen a tudat tiszta állapota a megvilágosodással egyenlő. E gondolati rendszer legfontosabb kínai hirdetője Hsüan-cang (Xuanzang, kb. 602–664) volt. A jógácsára – leszámítva a legműveltebb tudósok körét – sosem volt elterjedt tan, s a 8. század közepére lényegében megszűnt létezni Kínában.

Hasonlókat mondhatunk el a többi, Indiából érkező buddhista gondolatrendszeréről. Ezek egyike a Fegyelem iskolája volt, mely különös hangsúlyt fektetett az indiai kolostorszabályzatok, előírások tanulmányozására. De említhetjük a Három értekezés iskoláját is, mely Nágárdzsuna elméletét annak tiszta formájában hirdette, tehát nem Sengcsao alapján (vagyis nem a szubsztancia és a funkció fogalmai alapján). Ezek az indiai iskolák idővel azonban „idegen testként” löködték ki a kínai szellemi élet közegéből: bár bizonyos elemeiket más iskolák átvették, önálló formájukban meglehetősen rövid életűeknek bizonyultak.

Másképp alakult azoknak az iskoláknak a sorsa, melyek a megelőző korok kínai elméleteire alapozták rendszerüket. Két ilyen iskola, a Tiantai és a Huayan iskola a már említett *panjiao* módszer alapján átfogó „skolasztikus” rendszereket hoztak létre. Vagyis – egy-egy szútrát mindig a többi fölé emelve – a buddhista tan egészét kinyilatkoztatások és szintek hierarchikus rendszerébe foglalták.

A Tiantai iskola – mely nevét egy Csöcsiang (Zheijang) tartományban levő hegyről kapta – átfogó osztályozási rendszerének alapja a Buddha életéből vett „öt évnvi tanítás, a négy módszer és a négyféle hallgatóság” volt. Minden egyes szútra – sőt akár a szútrák külön-külön részei – ebben az osztályozási rendszerben foglalták el pontos helyüket. A *panjiao* módszer következetes alkalmazásával a buddhizmus enciklopédikus igényű, rendkívül bonyolult építményét formálták meg. Filozófiai szempontból a Tiantai iskola legfontosabb hozzáadéka a valóság különböző szintjeinek kidolgozása volt. Három egymásra épülő, egymást transzcendáló ontológiai kijelentés alapján építették fel rendszerüket: 1. minden jelenség mulandó, de önmagában véve valóságos (ez a hínajána buddhizmus, illetve az empirikus tapasztalat nézőpontja); 2. a jelenségek végső lényege megismerhetetlen, definiálhatatlan (ez az üresség tanának álláspontja); 3. az első és a második állítás közti különbség illuzórikus. Mindkét kijelentés ugyanannak a kimondhatatlan valóságnak más-más dimenzióját ragadja meg, e három szint tehát lényegében nem tér el egymástól. A Tiantai iskola nem vetette el a jelenségek világát; úgy vélték, „a születés és a halál világa a nirvánával azonos”, másképp fogalmazva „a homokszem is magában rejtja a buddhatermészetet”.

A totalitás elméletét a *panjiao* módszer Huayan-iskolája dolgozta ki részletesebben. (A *huayan* kifejezés a „virágfüzér” jelentésű Avatamszaka szónak – egy kiterjedt mahájána-szöveg címének – kínai fordítása. Ellentétben a Tiantai iskolával, melynek rendszerében a *Lótusz szútra* volt a legfontosabb szöveg, a Huayan iskola az *Avatamszaka-szútrában* ismerte fel a legteljesebb kinyilatkoztatást.) A Huayan iskola is bonyolult rendbe szervezte az írásos forrásokat, azonban a Tiantai iskolától eltérően a totalitás témája volt a fő rendező elv. A Huayan iskola tanítása szerint minden rész az egészet tükrözi, hiszen semmilyen „egész” nem képzelhető el a részek nélkül. S mivel a részek egyenrangúak, nemcsak az egész, de egymást is tükrözik. A részek a világ fenomenális aspektusát, az egész pedig az abszolút valóság dimenzióját jelenti. Az érzékelhető, megtapasztalható valóság elfogadásában a Huayan iskola még a Tiantai iskolánál is tovább ment: e holisztikus elképzelésben a világ jelenségei egyetlen, elképzelhetetlen kontinuumot alkotnak.

A Tiszta Föld iskola

A kínai buddhizmus középkorban felbukkanó többi irányzatát a redukcionizmus jellemzi. Az átfogó buddhista tan egyetlen aspektusára koncentráltak, s nem hoztak létre skolasztikus rendszereket. Nem kizárt, hogy ezek az irányzatok az előbb említett két iskolával szemben, azok extrém műveltségseményére válaszul jöttek létre. Közülük kettő érdemel feltétlenül említést. Az egyik a Tiszta Föld iskolája, a másik a kínai buddhizmus legmeghatározóbb irányzata, a Meditáció (más néven a *csan* [Chan]) iskolája.

Jóllehet a Nyugati Tiszta Földön Élő Amitábhába vetett hit már a középkor előtt elterjedt Kínában, önálló irányzatként csak a 6. századi Tiszta Föld (Jingtu) buddhizmus alakjában jelentkezett. Az iskola a legszorosabb szálakkal az ekkoriban elterjedő eszkatalogikus elméletekhez fűződött, melyek szerint a romlásba fordult világ immáron képtelen teljes mértékben befogadni a tant. Ezért a legegyszerűbb eszközökhöz kell fordulnunk: a vezekléshez, a jámborsághoz és az irgalomhoz. A Tiszta Föld tana – mint egyszerű, konkrét tanítás – elsősorban a tömegek tana volt, de a művelt elit körében is voltak hívei. A felsőbb körökben az Amitábhába vetett hitet filozófiai „felépítmény” is támogatta, mely egyfelől az átfogó üresség tanából merített (mely szerint minden különbség másodlagos, tehát a transzcendencia eléréséhez minden eszköz egyformán alkalmas), másfelől az immanens buddhatermészet tanából táplálkozott (vagyis Amitábhába mindannyiunkban ott lakozik, a Tiszta Föld mi magunk vagyunk).

A zen buddhizmus

A Kínában *csan* buddhizmusnak nevezett iskola még tovább lépett ezen az úton: ha az abszolútum nem ragadható meg szavakkal, racionális fogalmainkkal, akkor miért ne hagyhatnánk el minden racionális eszközt, miért ne követhetnénk a megszabadulás sokkal közvetlenebb útját?

A zen eredetének történetéről számos legenda kering. (Mivel Nyugaton inkább a japán *zen* kifejezés ismeretes, a továbbiakban így hivatkozunk az iskolára. Mellesleg a *zen*, akárcsak a kínai *csan*, a meditáció jelentésű *dhjána* szó egyszerűsített átírásából ered.) A számos legenda kialakulásának oka az volt, hogy a történetírók a zen iskolák köré olyan szellemi családfát igyekeztek felrajzolni, melynek gyökerei egészen az indiai mesterekig, végső fokon pedig Buddháig vezetnek. A hagyomány szerint a zen első kínai hirdetője Bódhidharma volt a 6. század első felében, tőle pedig az egymást váltó kínai pátriárkák örökölték volna a tant. E származtatási hagyomány nemcsak a zen mozgalmak presztízisének fenntartásában volt érdekelt, de egyben azt az alapvető zen tanítást is kifejezte, mely szerint a Buddha a megszabadulás tanítását – az írásos forrásokon, a szútrákon túlmenően – személyesen adta át leg-

▼ Vasu, az aszkéta figuráját a brahmanizmusból vette át a buddhizmus. Ábrázolás i. sz. 981-ből.



„Az Ötödik Pátriárka egy napon hirtelen magához szólította minden tanítványát, és amikor minden tanítványa összegyűlt nála, az Ötödik Pátriárka így szólt hozzájuk: »Meg kell mondanom nektek, hogy a világiak számára az élet és a halál nagyon nagy dolog, ti pedig, tanítványaim, egész nap csak felajánlásokat tesztek, kizárólag a megáldott földeket kerestek, nem tudván elszakadni az élet és halál keserű tengerétől. S ha ti tévelyegtek a saját természetekben, akkor az áldások hogy is menthethének meg benneteket? Most pedig mindannyian térjete vissza szobáitokba, és nézzetek magatokba, s akikben megvan a bölcsesség kegyelme, vegyék hasznát ennek az eredeti természetükben rejlő *prajbā*-tudásuknak. Mindannyian írjatok egy versezetet és ajánljátok fel nekem, én pedig megvizsgálom a verseiteket, és ha valaki megértette a fő gondolatot, akkor annak átadom majd a ruhát és a Törvényt, felkérve őt, hogy legyen a Hatodik Pátriárka. Siessetek hát, siessetek!«

Shenxiu főszerzetes pedig a harmadik őrég idején [= éjfélkor] a déli folyosó középső részének falára gyertyával a kezében felírt egy verset, anélkül hogy bárki tudomást szerzett volna róla. A vers így szólt:

*A test a bodhi [= a bölcsesség] fája,
Az elme olyan, mint egy tiszta tükör állványa,
Mindig szorgalmasan törölgetni kell,
Nem szabad engedni, hogy belepje a por.*

[...] Az Ötödik Pátriárka azt mondta neki: »Ez a vers, amit írtál, mutatja, hogy megközelítéd, de még nem éred el (a tökéletes tudást); csak a kapu elé értél el, de még nem adatik meg, hogy be is lépj rajta. A közönséges emberek, ha ezt a verset követve cselekszenek, nem vallanak kudarcot; ám ez a felfogás, ha megvizsgáljuk, semmit sem jelent a legfelső *bodhi* szempontjából, azt ennyivel még nem lehet megszerezni. Márpedig be kell lépni a megértés kapuján,



◀ Huineng, a zen buddhizmus hatodik pátriárkaja. Falfestmény a Szung-dinasztia korából.

hogy megláthassuk saját eredeti természetünket. [...]«

Én, Huineng, ugyancsak alkotam egy verset, és megkértem egy embert, aki tudott írni, hogy írja fel azt a nyugati folyosó falára, hadd legyen világos az én saját eredeti gondolkodásom. Aki ugyanis nem ismeri saját gondolkodását, hiába tanulja a Törvényt, nem gyarapszik általa, aki azonban ismeri gondolkodását és látja saját természetét, az nyomban megérti a fő gondolatot. Huineng verse így szólt:

*A bodhi gyökerét tekintve éppen nem fa,
Miként a tiszta tükörnek sincs állványa,
A buddha-természet örökké világos*

*és tiszta,
Ugyan hol is lephetné be azt a por!*

Egy másik verse meg így szólt:

*Éppenséggel az elme a bodhi fája,
S a test a tiszta tükörnek állványa,
A tiszta tükör eredendően világos és tiszta,
Ugyan hol is piszkolná be azt a por!*

[...] Az Ötödik Pátriárka éjjel, mikor eljött az éjfél, a csarnokba szólított engem, Huinenget, és beszélni kezdett a Gyémánt szútráról, én pedig, amint meghallottam, szavai közben egyszerre megértettem. Azon az éjszakán elsajátítottam a Törvényt, anélkül hogy bárki tudomást szerzett volna róla, és így reám hagyatott a hirtelen megvilágosodás módszere és a (pátriárkai) ruha (mondván): »Te vagy immár a hatodik Pátriárka, ez a ruha hiteles bizonyítéka az átruházásnak, mely nemzedékről nemzedékre száll; a Törvény pedig elméről elmére hagyományozódik, és ennek eredménye, hogy mindenki maga képes megvilágosodni.«

Huineng: *Az alapvetés könyve.* (Ford. Tőkei Ferenc)

tehetségesebb tanítványának (ő pedig a kínai pátriárkáknak).

A zen mint szervezett mozgalom valójában a 7. században született meg. Sajátosan kínai tan, mely a hagyományos kínai (taoista) tanításokat ötvözi a buddhizmus Kínában fogant elképzeléseivel.

A zen tanítása szerint a mindent átfogó buddhatermészet, a megvilágosodás princípiuma mindannyiunkban ott lakozik, szellemünk lényegét alkotja. A zen tradícióban központi helyet elfoglaló *szellem kifejezés* (kínaiul *hszin* [xin], vagyis szív) mellesleg jellegzetesen nem buddhista fogalom. Meditációval, benső természetünkre való odafigyelésünkkel felismerhetjük magunkban a tiszta *hszin*-t. E felismerés mindig pillanatszerű élmény, s racionális fogalmainkkal nem írható körül.

Filozófiai szempontból a zen nem hozott újat: a már meglevő fogalmakat (buddhatermészet) és elméleteket (az érzéki és a transzcendens valóság egysége, a hirtelen megvilágosodás elmélete) hasznosította. A zen újdonsága az volt, hogy nem tulajdonított jelentőséget a kanonikus szövegek tanulmányozásának. Önálló hagyományt

kívánt teremteni, melyet nem szövegek, hanem mesterek és tanítványok közvetlen kapcsolata éltet és ad tovább.

A zen mindemellett meglehetősen különös eszközöket alkalmazott a tanítványok megvilágosodása érdekében. A mesterek gyakran éltek paradox kijelentésekkel, zavarbaejtő válaszokkal, de a kiabálások, pofonok sem voltak ritkák. Mindezt azért, hogy a tanítvány – aki pszichikailag már amúgy is feszült állapotba került – újra és újra kiökkenjen gondolatainak kötöttségéből, s hogy immúnissá váljon a külső, zavaró tényezőkkel szemben. Ugyancsak ennek érdekében a zen tanítványoknak napi munkát kellett végezniük („Varázsos erő, csodás buzgalom / Vízet meríték, fát hasogatok”), s ezért – ellentétben más vallásos buddhista iskolákkal – a zen kolostorok lakóiról sosem feltételezték, hogy ne végeznének hasznos munkát.

A zen buddhizmus a kelet-ázsiai kultúra fontos ihlető ereje volt. A legtöbb buddhista irányzat megszűnését követően nemcsak Kínában és Koreában maradt életben – meghatározva számos képzőművészeti és irodalmi alkotást –, de Japánban is, ahol mind a mai napig különböző irányzatait művelik.



▲ A Tang-kor (618–907) építészei híresek voltak tornyaikról, pagodáikról. A képen a Vadludak Nagy Pagodája, a Da-Jan-Ta látható (652).



◀ Metszet egy buddhista tekercs elején: a Gyémánt Szútra 1. sz. 868-ból való példánya a világ legkorábbi nyomtatott könyve. A könyvnyomtatás művésze – mely a buddhista kolostorokban fejlődött ki a 8. század folyamán – a buddhizmus legfontosabb „kézzel fogható” ajándéka volt Kína számára.

A neokonfuciózus szintézis

A premodern Kína

A kínai történelemben a 9. és a 10. század nagy változásokat hozó átmeneti korszak volt. A Tang-kor középkori, félig feudális államának átalakulása során ekkor szilárdult meg az a premodern társadalom, mely lényegében a 19. századig változatlan formában fennmaradt. A Sung (Song)-dinasztia (960–1279) első évtizedeiben már nyilvánvalóak voltak ezek a változások: az 1000 körüli Kína gyökeresen más képet mutatott, mint azelőtt.

A kereskedelem és az ipar robbanásszerű fejlődése nyomán megjelent Kínában a jómódú középosztály, s rohamosan nőtt a nagyvárosok száma. A társadalom felső rétegeiben új elit jelent meg, mely hatalmát a földtulajdonából vagy a kereskedelemről befolyó jövedelmének köszön-

hette. Jobb szó híján e rétegre a *dzsentri* szóval utalhatunk. A háttérbe szoruló régi arisztokráciával ellentétben a dzsentrik világa nyitott volt, tagjaik saját teljesítményüknek köszönhették társadalmi pozícióikat, karrierjüket. E réteg már megengedhette fiainak, hogy éveken át tartó irodalmi tanulmányokkal készüljenek fel az államigazgatás konfuciózus vizsgáira. Az igazgatási vizsgarendszer jelentősége a Szuj- és a Tang-dinasztia idején elenyésző volt, ekkor azonban, aki e rendkívül formális, a konfuciózus klasszikusok ismeretét számon kérő vizsgákon megfelelt, az előtt akár a legmagasabb beosztások felé vezető utak is megnyíltak. A vizsgarendszer – egyre megkövültebb formában – egészen a kései császárkorig fennmaradt, s csak 1905-ben számolták fel.

A dzsentrik többsége nem rendelkezett földtulajdonnal. Előkelő tagjaik, az államigazgatás leendő és gyakorló hivatalnokai a városokban laktak. Ők tartották életben az irodalmi kultúrát, magatartásukban és életvezetésükben a *gentleman* erényeit követték: szívükön viselték családjuk érdekeit, intenzív társadalmi életet éltek, szem előtt tartották a ceremóniális előírásokat, jól ismerték a klasszikus irodalmat és – ha ez lehetséges volt – igyekeztek magukat a kalligráfia, a festészet vagy a költészet gyakorlásával is tökéletesíteni.

A társadalmi változásokat a gondolkodás elvilágiasodása kísérte. A buddhizmus főleg az alsóbb rétegek körében élt tovább, az elit érdeklődése konkrét, világi dolgok felé fordult. E felsőbb körök a konfuciózus ideáit követték: a rend és a harmónia megőrzésére törekedtek a családi és a társadalmi életben egyaránt. A legkiválóbb írástudók akadémiákat alapítottak, ahol a nemesek fiait felkészülhették az igazgatási vizsgákra, az alsóbb rétegek számára pedig általános iskolákat hoztak létre. Mások családjuk, nemzetségük életét szervezték: közösségi célú adományokat gyűjtöttek, családfakutatókat szerveztek, konfuciózus erkölcsstanórákat szerveztek, vagy szigorú illetanokat dolgoztak ki nemzetségük tagjai számára. E közösségi törekvések eredményeképpen a kései császárkorra jóformán az egész kínai társadalmat átfogta a konfuciózus normákon és viselkedési előírásokon nyugvó csalárendszer. Míg a középkort megelőző századokban a konfuciózus „pusztán” az állam ideológiája volt, vagyis udvarnokok szűk körének szabályozta az életét, addig a kései császárkorra Kínában a konfuciózus állam mellett kialakult a konfuciózus társadalom is.

Az állam legtehetőse is megerősítette befolyását a konfuciózus. A középkori arisztokratikus Kínában a császár – jóllehet az Ég Fia volt – csak első volt az egyenlők között: *primus inter pares*. A kései császárkorban megváltozott a helyzet: a



▲ Pavilonok, teraszok, sziklák és fák: túlvilági táj, ahol az istenek és a halhatatlanok lakoznak. A kép a taoista mesék világát idézi.

császár autokrata uralkodóvá vált, magasan a vizsgarendszer verbuválta hivatalnokok fölött állt. Az abszolutizmusnak ideológiai következményei is voltak. A császár – mint a tekintély legfőbb hordozója – egyben a konfuciózus értékek legfőbb letéteményese is volt. A császárok a Szent Ediktum egymást követő kiadásaiban személyesen terjesztették a legfontosabb viselkedési szabályokat, melyek olyan visszatérő fordulatokat tartalmaztak, mint „Légy hűséges!”, „Dolgozz keményen, és takarékoskodj!”, „Viseld gondját szüleidnek és családtagjaidnak!”, „Tiszteld feljebbvalóidat!”, „Tartsd magad távol a vallásoktól és más haszontalan dolgoktól!”. E könyv előírásait minden kínainak kívülről kellett ismernie. A konfuciózus kínai társadalom kialakulását tehát – különösen a két utolsó dinasztia, a Ming (1368–1644) és a Qing (1644–1911) dinasztia alatt – az államideológia megerősödése is ösztönözte.

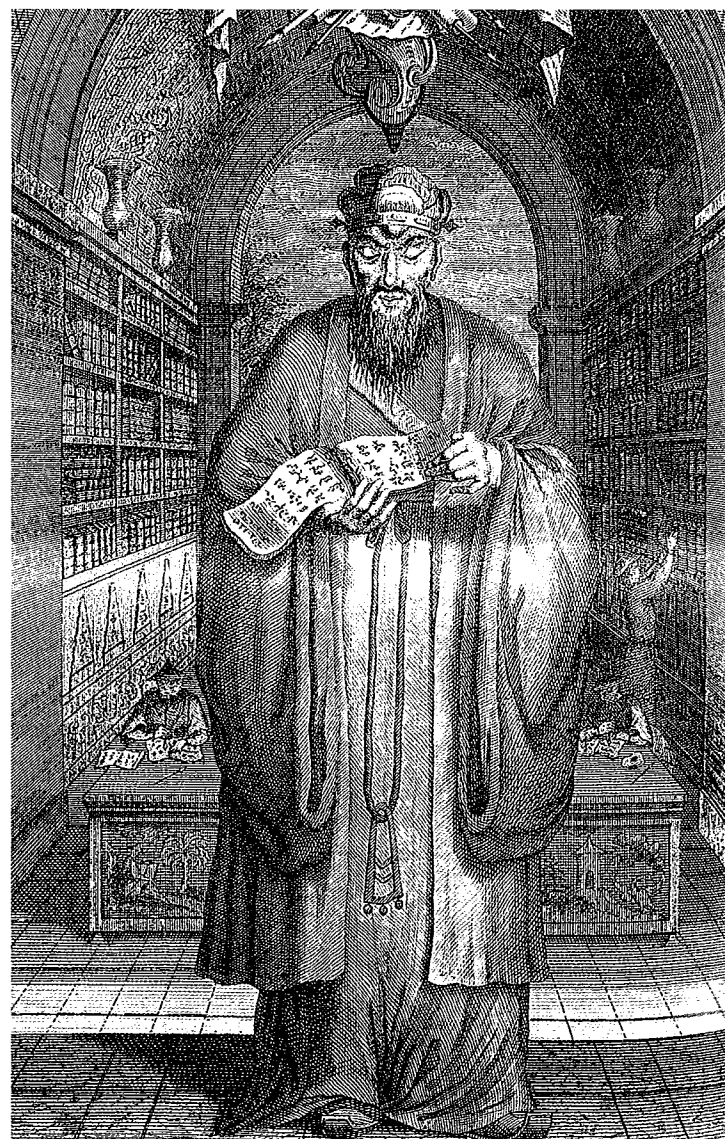
A neokonfucianizmus

A kínai középkorban a buddhizmus és a taoizmus (mint vallás és mint filozófia egyaránt) szabad teret kapott. Jóllehet a konfuciózus a Han-kort követően is zsinórmértékül szolgált a társadalmi és politikai berendezkedés kérdéseiben, az általános emberi kérdésekre képtelen volt választ találni. Ez az állapot a 11. és a 12. században változott meg, mikor néhány gondolkodó erőfeszítéseket tett a metafizikai vákuum kitölté-

sére. Fáradozásuk eredményeképpen olyan szintézis született, melyet Nyugaton a neokonfucianizmus névvel illetünk. A neokonfuciózus tanok a 12. században kiterjedt, skolasztikus rendszerre álltak össze, mely a későbbi századokban a művelt elit ortodox ideológiája lett.

A neokonfucianizmus előretörését több tényezővel is magyarázhatjuk. A visszas állapottok okozta frusztráció mindenképpen szerepet játszhatott: virágzott a korrupció, a különböző reformkísérletek rendre kudarcra végeztek, s a politikailag, katonailag meggyengült Kína képtelen volt megfélemlíteni az északról fenyegető nomád törzseket. Ezzel párhuzamosan már a kései Tang-korban különös figyelemmel fordultak a kínai hagyományok felé. Elsősorban a Konfuciusz és iskolája által a hagyományba foglalt ősi értékek iránt támadt érdeklődés, s ennek nyomán felerősödtek a buddhizmust (mint aszociális, barbár eredetű tant) elutasító hangok. Kezdeti szakaszában a neokonfucianizmus mindenképpen több volt filozófiai irányzatnál. Átfogó mozgalom volt, mely a társadalmat – a konfuciózus klasszikusok nyomán – morális alapokra kívánta építeni, s az új alapokra új, metafizikai-ontológiai felépítményt kívánt emelni.

Ehhez az első lépéseket a 11. századi gondolkodók tették meg: Csou Tun-ji (Zhou Dunyi, 1017–1073), Csang Caj (Zhang Zai, 1020–1077), illetve a Cseng fivérek: Cseng Hao (1032–1085) és Cseng Ji. Az általuk lefektetett gondolatokat Csu Hszi (Zhu Xi) foglalta össze. A „kínai Aquinói Szent Tamásnak” is nevezett Csu Hszi 14.



▼ Konfuciusz-ábrázolás. Kína leghíresebb filozófusát művei között, klasszikus írók társaságában örökíti meg a kép. Jezsuiták egy csoportja 1687-ben publikálta az első nyugati összefoglalást Konfuciusz filozófiájáról.

► Selyemre festett, szimbolikus kép, mely a Három Tan alapvető egységét ábrázolja. Balra Lao-ce,

jobbra Konfuciusz, aki a kis Buddhát tartja a kezében (ismeretlen festő műve, 14. század).

A neokonfucianizmust megalapozó 11. és a 12. századi filozófusok közül Csu Hszi (Zhu Xi, 1130–1200) volt az utolsó. Elődei kétségtelenül eredetibb, kreatívabb gondolkodók voltak nála, de ő volt az, aki az elődök gondolatait átfogó, zárt rendszerben összegezte, mely a 14. század elején ortodox elméletté vált, s mint ilyen, felbecsülhetetlen hatást gyakorolt a kínai gondolkodásra egészen a 19. század végéig. Csu Hszi a déli Fujian (Fucsien) tartományból, művelt családból származott. Apját, Csu Szongot elmozdították állásából, miután szembehelyezkedett az északi területeken uralkodó „barbár” dinasztiával elnézően bánó udvarral. E patriotizmus később fia, Csu Hszi életében is nehézségeket okozott. Csu Hszi már egészen fiatalon a kanonikus szövegek tanulmányozásának szentelte magát. Valóságos csodagyerek volt: miután tizenhét évesen a legmagasabb szintű hivatalnoki vizsgát is letette, a kerületi igazgatásban kapott állást. Már ekkor megmutatkozott érzékenysége a politikai, társadalmi kérdések iránt. Részt vett a helyi adórendszer átalakításában, sokat tett az oktatás fejlesztéséért, és új ceremoniális szabályokat alkotott, hogy nemesítse a lakosság erkölcsét. Társadalmi, politikai érdeklődését idősebb korában sem veszítette el.

1158-ban Li Tong (1088–1163) tanítványa lett, aki nek mestere Cseng Ji (1033–1108), az egyik legfontosabb neokonfucianus gondolkodó volt. Miután Csu Hszi kapcsolatba került a neokonfucianus gondolatokkal, elhatározta, hogy hátralevő életét a tanulmányoknak és az oktatásnak szenteli. Első hivatali megbízatásának lejártától (1156) 1179-ig valóságos alkotói lázban élte napjait. Több mint húsz művet írt vagy állított össze, többek között a *Jin si lu* (A magától értetődő gondolatok krónikája) című művet, mely később a neokonfucianizmus egyik kézikönyvévé vált. Legfontosabb művének azonban a kanonikus konfucianus szövegekhez írt kommentárjait tartotta. Négy műből – Konfuciusz *Beszélgéte*s és *mondások*-jából, a *Meng-ce*-ből, illetve két rövidebb filozófiai szövegből, melyek a rítusokat tárgyalták – összeállította a *Négy Könyvet*, mely kiegészítve



szülve Csu Hszi kommentárjaival a 14. századtól egészen az újkor elejéig a konfucianus vizsgarendszer egyik kötelező irodalma volt. De kötelező irodalomná vált Csu Hszi a *Tongjian gangmu* (A történelem tüköre) is.

1179 után ismét hivatali állást vállalt, különböző járások vezetésével bízták meg. 1194-ben a konfucianizmus udvari professzorává nevezték ki, de gondolatai és a korrupciót ostromozó tiltakozásai miatt számos ellenséget szerzett. Rövid idő elteltével félre kellett állnia. Tanait 1196-ban hivatalosan is törvényen kívül helyezték. Ekkor visszavonult, négy évvel később pedig meghalt. Mikor 1209-ben megszűnt egykori ellenségeinek a befolyása, tanítását rehabilitálták. 1241-ben a legnagyobb konfucianus mesterek egyikévé avatták: a nevét viselő táblát Kína minden Konfuciusz-templomában az oldaloltárak egyikére helyezték.

„Az Ég az atyám, a Föld az anyám. S én, apró lény közöttük, egygő válok velük. Minden, ami kitölti az űrt Ég és Föld között, az én testem, minden, ami összeköti őket, az én természetem.

Minden ember családtagom, minden lény az útítársam. A nagyúr [a császár] szüleim első fia, a nagy miniszterek pedig az ő szolgálói.

Az idősök tiszteletével családom öregjei előtt tisztelgek. A gyengék és fiatalok segítségével családom ifjait segítem. A szent ember az Ég és a Föld erényeit bírja. A bölcs kiemelkedik társai közül. A kimerültek, a nyomorékok, a betegek, a magányosok, a gyermektelenek és az özvegyek – mind a testvéreim, kiknek nincs kihez fordulniuk.

A fiúnak minden időben készen kell állnia, hogy szüleit szolgálja: kész vagyok minden időben az Eget és a Földet szolgálni. Örövendzni az Égnek, és elfogadni sorsunkat: a gyermek így fejezheti ki szeretetét.

Aki elfordul természetétől, hitszegő. Aki megsérti az Emberséget, megsérti családját. Aki a rosszat szolgálja, saját erkölcsét rövidíti meg. Aki megvalósítja természetét, aki testét nemesíti, az Éggel és a Földdel kerül harmóniába.

Aki átlátja az Átalakulás folyamatait, az szívén viseli az Ég és a Föld által rá kiszabott feladatokat. Aki tökéletesen megismeri önmaga szellemét, az az Ég és a Föld akarátát viszi végbe.

Ne tégy semmit, amiért szégyenkezned kéne, még ott honod zárt falai közt sem. Így nem hozol szégyent az Égre és a Földre sem. Légy hű szellemedhez, és nemesítsd természeted fáradhatatlanul. [...]

Ha az Ég gazdagságot, előkelőséget és szerencsét adna, gazdaggá tenné életemet. Ha az Ég szegénységet, alacsony sort és bánatot adna, akaratomat erősítené.

Életemben igyekvő és engedelmes leszek Ég és Föld előtt, halálomban nyugodalmat lelek.

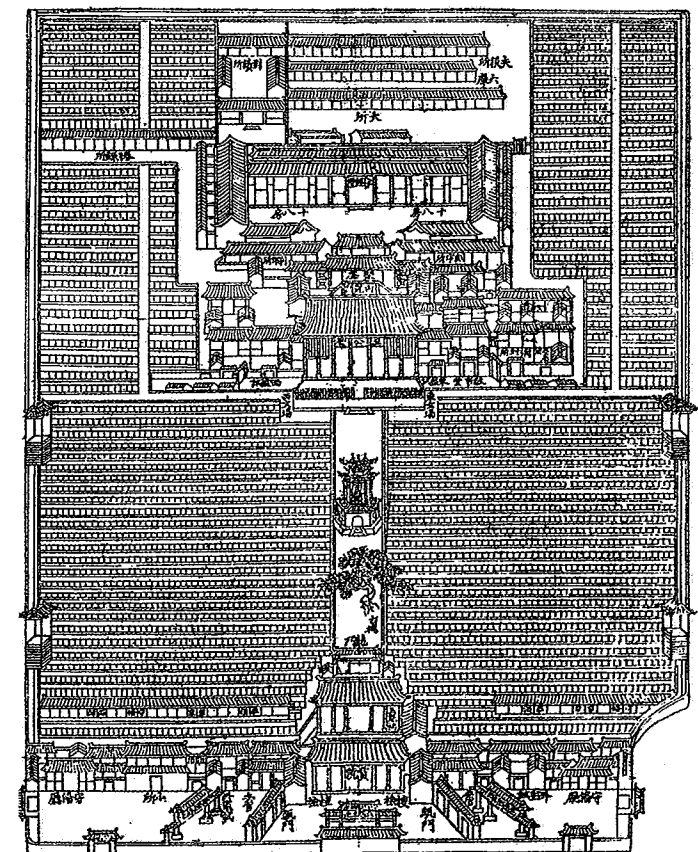
Zhang Zai: *A nyugati felirat*

századi szintézise később kanonizált elméletté vált. A hivatalnoki vizsgákra készülőknek egészen a 20. századig behatóan kellett tanulmányozniuk Csu Hszi életművét.

A neokonfucianizmus alapítói a *Változások* könyvéből kölcsönözték metafizikájuk alapelveit, mely szerint minden folyamatot – legyen az kozmikus, vagy játszódjon le az emberek világában – a *jin* és a *jang* határoz meg. Akárcsak a Han-kor kozmológusai ezer évvel korábban, a neokonfucianusok is úgy vélték, hogy – e két, egymást kiegészítő elv mellett – minden létező a *qi* állapotának változásaiból (csökkenéséből és növekedéséből, kiterjedéséből és összesűrűsödéséből) ered. Legéteribb formájában a *qi* nem érzékelhető: az emberi érzelmek, sőt az elhunytak lelke is tiszta *qi*-ből áll. Bár minden folyamat hátterében a *jin* és a *jang* erőit feltételezték, a neokonfucianusok elmélete korántsem volt dualisztikus: a *jin* és a *jang* ugyanannak az ősalapotnak, a *tajcsi*-nak két megjelenési formája.

A 3. század neotaoistáihoz hasonlóan a neokonfucianusok is a *szubsztancia* és a *funkció* fogalmaival írták le a *tajcsi* és a világ kézzel fogható

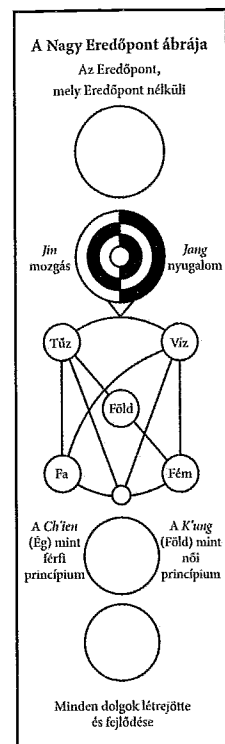
► A konfucianus igazgatási vizsgarendszer a 10. századtól kezdve a legfontosabb eszköz volt a császári kormányzás leendő hivatalnokainak kiválasztásában. A kép több ezer kis cellát ábrázol, ahol a jelölteknek a tartományi vizsgák során huszonnégy órát kellett eltölteniük.



► A neokonfucianizmus egyik megalapítója, Csou Tun-ji elmélete a Nagy Eredőpont (*tajcsi*) és a jelenségek világának összefüggéseiről. Az abszolút *tajcsi* minden jellemzés elől ellillan, ezért a

tajcsi nemcsak a Nagy Eredőpont, de egyben az „Eredőpont nélküli” is. *Jin* és *jang* itt az absztrakt értelemben vett mozgás és nyugalom. Az öt mozgató összeköttetésben áll egymással. A Föld alatti

kör azt jelképezi, hogy a *tajcsi* immanens módon minden elemében ott található. A *jin* és a *jang* teremtmény és megtartó erejét az öt mozgató egymásra hatása aktualizálja, s így keletkeznek a dolgok.



jelenségeinek viszonyát. A *tajcsi* ősállapota, mely megismerhetetlen és elképzelhetetlen, minden létezőben immanens módon jelen van: a kozmosz, az állam és a társadalom minden létezőjében épp úgy, mint az egyes embert alkotó elemekben. Aki képes ennek belátására, az minden létező egységét képes megtapasztalni. A neokonfucianusok szerint a buddhisták is ezt ismerik fel, de csak úgy, ha elfordulnak a valóságtól. A neokonfucianus azonban egészen másképp ébred rá erre az egységre: „Az Ég az atyám, a Föld az anyám” – írja Zhang Zai a *nyugati feliratban*.

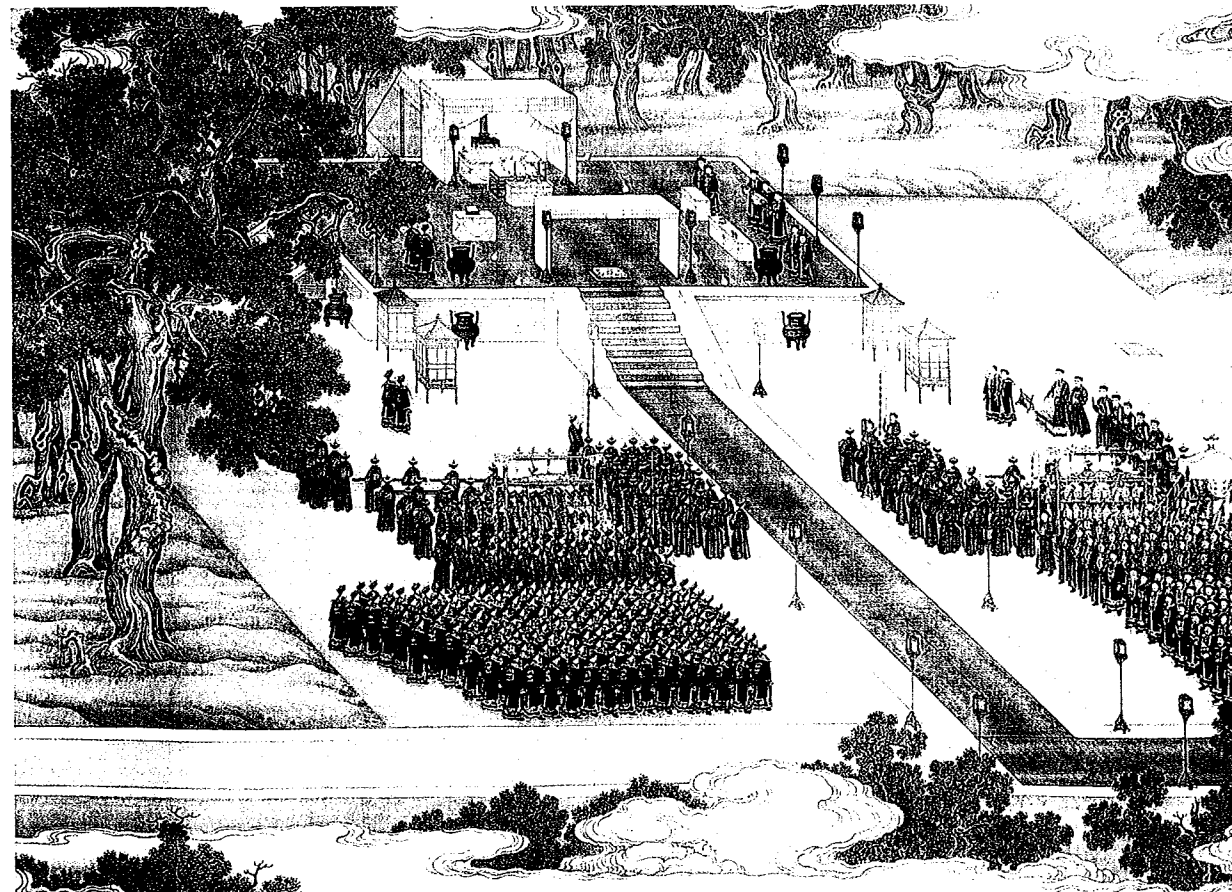
Csu Hszi „eszmétana”

A dolgok természetes rendjét magyarázandó, vagyis azt a tényt, hogy végtelen sokaságuk és változatosságuk ellenére a jelenségek egységes tipológiába rendezhetők – Csu Hszi (Cseng Ji nyomán) olyan elméletet dolgozott ki, melyet gyakran hasonlítanak Platón eszmétanához. Csu Hszi szerint minden dolog közös, anyagi alapja a *qi*, de formájukat, funkcióikat a princípiumok (*li*) határozzák meg, melyek öröklék léteznek, változatlanok és tökéletesek. A princípiumok a valóság

egy magasabb síkján léteznek, s mi csak manifestálódott formájukban, az anyaggal együtt való megjelenésükben ismerhetjük meg őket.

Mindez nemcsak az anyagi létezőkre érvényes (mint ahogy a bambusz a *qi* és a bambusz formai princípiumának együttese); ugyanez mondható el a normákról, értékekről, viselkedési mintákról is. A gyermek azért tiszteli szüleit, mert megvan benne a gyermeki jámborság princípiuma. Az érvényes hivatalnok a pártatlanság és igazságosság vele született princípiumának megvalósításán fáradozik. A princípiumok mindig jók és helyesek: a konfucianus érvények a kozmikus morális rendszer részét alkotják.

A neokonfucianusok tehát lényegében visszatértek Menciusz tanaihoz. Elméletét, mely szerint az emberek születésüktől fogva jók, dogmává avatták. A princípiumok minden emberben ott rejtőznek. Egyet jelentenek természetünkkel, a *hszing*-gel, észrevehetetlen legbensőbb lényegünkkel, mely a gondolkodásunkban, érzelmeinkben és cselekedeteinkben megmutakozó *qi*-ben manifestálódik. Jóllehet mindannyian magunkban hordozzuk a princípiumokat, csakis a bölcs ember képes érvényesíteni ezeket. Az átlagemberek princípiumait többé vagy kevésbé elnyomják a *qi*



▲ A császár áldozatot mutat be a Földművelés Oltárán. Az ábrázolás 1740 körül készült.



▲ Marco Polo kínai partaszállása számos felfedezőt ösztönzött a követésére.

sötét formái, vagyis az önző vágyak és késztetések, de mindenkinek megadatott a lehetőség, hogy a befelé fordulás, az erkölcsi tökéletesedés és a tanulás segítségével áttetszővé tegye magában a *qi*-t. Az ehhez szükséges tevékenységek három csoportba sorolhatók. Mindenekelőtt szigorú önvizsgálatra van szükség (néhány neokonfucianus irányzatban belül ez bizonyos fajta meditációt is jelentett). Másodszor elengedhetetlen a tanulás: tanulmányoznunk kell a konfucianus klaszikusokat, s el kell mélyednünk a történelemben, mely számos morális tanulsággal szolgál. Harmadszor pedig a tanultakat a társadalmi életben, családi és társadalmi környezetünkben kell hasznosítanunk.

Nem vitás, hogy a neokonfucianusok, bár ennek nem voltak tudatában, sok mindent átvettek az általuk lenézett buddhizmusból. Az az elképzelés, mely szerint a valóság metafizikus síkja nem a mindennapi valóságon túl, hanem a jelenségek síkján létezik, rokonítható bizonyos mahájána elméletekkel. A *li* fogalma a neokonfucianusokhoz hasonló módon jelent meg a Huayan iskola skolasztikus szintézisében is, s a neokonfucianus önvizsgálat is sok hasonlóságot mutat a buddhista meditációval. Mégis, két gyökeresen eltérő szellemi irányról van szó. A neokonfucianus számára nem a világtól elforduló megvilágosodott személy a követendő példa, hanem az, aki úgy tesz eleget társadalmi kötelezettségeinek, hogy eközben tudatában van: harmóniában él a kozmikus renddel. Számára nem a transzcendens üresség elérése, hanem a létezés ürjeinek kitöltése a cél.

További irányzatok

Már Csu Hszi életében, vagyis a 12. század folyamán jelentkeztek „eszmétanáinak”, a *li* és a *qi* dualizmusának ellenzői. A legfőbb kritika azt az elgondolását illette, mely éles különbséget tett a *hszing* – az emberi természet, mely tiszta formájukban tükrözi az örök és tökéletes princípiumokat – és a *hszin* – a szellem, szó szerint a szív, melyben csak részben realizálódnak a princípiumok – között. Csu Hszi szerint önmagunk tökéletesítése során a természetünket elfedő erőket – vágyainkat, egoista, anyagi törekvéseinket – kell elnyomnunk.

Néhány gondolkodó elvetette a *hszing* és a *hszin* különbségét. Különösen azok, akik konfucianus kötődésük ellenére sokat merítettek a zen buddhizmusból. Mint már láttuk, a *hszin* fogalma központi szerepű a zen tanításban: a *hszin* lényünk transzcendens, a buddhatermészettel egy-
lényegű magja, melynek felismerése a megvilágosodással egyenlő. E gondolatot Csu Hszi ellenábasai konfucianus fogalmakkal fejezték ki. Ezért

is szokás elméletükre a *hszinszüe* (a lélek tana) kifejezéssel utalni, elméletüket megkülönböztetve a *lihszüe*-től, a princípiumok tanától. Mivel a *lihszüe*-tan a 14. századtól vezető, ortodox elméletté vált, a *hszinszüe* iskola marginális jelentőségű volt. Hívei elsősorban emigrációba kényszerült írástudók vagy magukat az állam ügyeitől távol tartó individualisták voltak. A *hszinszüe* irányzatnak a kései Ming-kor (16. és 17. század) pártharcai során, a politikai széttzilálódás időszakában nőtt meg a tábora. Legjelentősebb képviselőjük Vang Jang-ming (eredeti nevén Wang Shōurén) volt.

A *hszinszüe*-irányzat szerint az emberi szellem kívül nem létezik a princípiumok absztrakt világa: *li* és *hszin* egy és ugyanaz. Minden ember intuitív, spontán módon meg tudja különböztetni a jót a rossztól; ez a tudat (*liangtchi*, szó szerint az igazi megismerés) vezet el minket a helyes cselekedetekhez. A tiszta szív és a helyes cselekedetek az elsődlegesek, a princípiumokat, elveket csak ezekből vezethetjük le. Minden ember, aki egy fuldokló gyermeket lát, ösztönösen a gyermek megsegítésére siet, ezért beszélhetünk az ember szeretet princípiumáról, s nem fordítva.

Az eredendően jó szívet a gyakorlatban nem a *qi* téríti le úttjáról, hanem azok a racionális megfontolások, melyek visszatartanak minket a spontán cselekedetektől. Önmagunk tökéletesítését a szellemünkre való koncentrálással valósíthatjuk meg. Nem véletlen, hogy éppen ez az irányzat fejlesztett ki olyan meditációs technikákat, melyek emlékeztethetnek minket a buddhista gyakorlatokra. Ez utóbbi hasonlóság közhelyszerű kritika céltáblájává is tette a tant: a *lihszüe* irányzat hívei szerint a *hszinszüe* nem más, mint a konfucianus tanok felvizezése, kiegészítve néhány buddhista elmélettel. Néhány kritikus ennél is továbbment: egyenesen Vang Jang-minget és tanítványait tették felelőssé a Ming-korszak utolsó évtizedeinek morális válságáért. Szerintük a spiritualitás túlzott hangsúlyozása olyannyira aláásta a morált, hogy a birodalom végül emiatt volt képtelen el-

► Részlet egy tekercsből:
Csao Meng-fu szútrát
másol egy teáért cserébe.



A neokonfucianizmus „introspektív” irányzatának legfontosabb késő császárkori képviselője Vang Jang-ming (1472–1528) volt. Írástudók és magas állami hivatalnokok családjából származott. Már ifjú korában szembehelyezkedett Csu Hszi 14. századtól ortodoxnak számító elméletével, különösen azzal a gondolattal, hogy önmagunk nemesítése a tanulmányokkal, vagyis a dolgok vizsgálatával, azok belső princípiumainak (*li*) felismerésével volna egyenlő. E kontextusban a „tanulmányok” legfőképpen a régi bölcsek – konfuciánus kánon szerinti – gondolatainak tanulmányozását jelentette. Vang Jang-ming számos alapvető pontban kifogásolta Csu Hszi rendszerét. Szerinte a könyvek bölcsessége csak részleges tudást nyújt, a valódi belátáshoz az önnön szellemünkre (*hszin*) való koncentráció juttathat el minket.

Vang Jang-ming gondolatvilágának mindenekelőtt a tevékenységekre ösztönző oldala érdemel figyelmet, mely alighanem a saját személyiségéből eredt. Már fiatal korában érdeklődött a hadvezetés iránt, élete különböző korszakaiban stratégaként, katonai alakulatok vezetőjeként tevékenykedett, különösen a birodalom szélső területein kialakult felkelések kemény kezű leverésében vállalt részt. Emellett híressé tették az általa bevezetett társadalmi rendszabályozások is: egy-egy környék lakosságát tíz-tíz családból álló egységekbe szervezte, melyek kölcsönösen felelősséggel tartoztak egymásnak. Változtatott az adók kivetésének módján, fejlesztette az oktatást és a szociális rendszert, valamint kidolgozott egy „közösségi szerződésnek” (*hszianjue*) nevezett oktatási modellt is, melynek elsődleges célja a konfucianizmusnak a vidéki lakosság körében való elterjesztése volt. Ekkoriban számtalan állami hivatalnok végezte hasonló elkötelezettséggel munkáját, de Vang Jang-ming számára e tevékenységek egyet jelentettek saját tanainak gyakorlatba ültetésével. A cselekedeteknek összhangban kell lenniük a gondolatokkal, a belátásból mindig konkrét társadalmi tevékenységnek kell következnie.

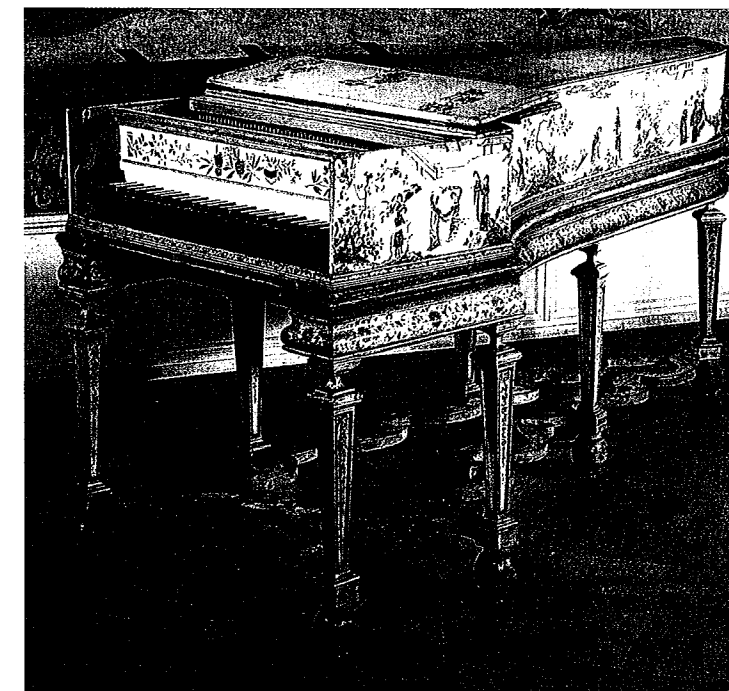
Halála után számos követője hirdette tanait, szellemi öröksége a 17. század közepéig meghatározó volt. A Qing-dinasztia (1644–1911) színrelépésével azonban ismét az ortodox konfucianizmus vált központi ideológiává. A legújabb korban a figyelem újra Vang Jang-ming tanai felé fordult, hiszen a tevékenységekre, konkrét cselekvésekre ösztönző elmélet jobban illeszkedik a modern társadalom igényeihez, mint az ortodox konfucianizmus.

lenállni a mandzsuk támadásainak – így azok 1644-ben elfoglalhatták Kínát, és kikiálthatták az utolsó császári dinasztia, a Qing-dinasztia uralmát.

A *hszinszüe* irányzat alapvető introspektív irányultsága különböző válaszreakciókat váltott ki. Ezek egyike a *shiszüe*, a „konkrét dolgok iskolája” volt. Követői írástudók voltak, akik olyan kézzelfogható, a gyakorlatban is alkalmazható tudományok felé fordultak, mint az asztronómia, az időszámítás, a növénytan, a mezőgazdaság, a gyógyítás és gyógyszerészet, a földrajz vagy a hadtudomány. Leginkább ez volt a szellemi közeg, amelynek tekintetében az európai tudományokkal való 16. és 17. századi találkozás termékenynek bizonyult. Az ekkor Kínába érkező jezsuita misszionáriusok – jól átgondolt stratégiát követve – elsősorban nem hittérítőkként, hanem a Nyugat írástudóiként léptek fel Kínában. Főleg a művelt elit körökkel keresték a kapcsolatot, s a vallásos tanítást a nyugati tudományos eredmények bemutatásával ötvözték. A kínaiak körében meglehetősen ritka is volt a kereszténység felvétele. A kereszténység – vagy ahogy a kínaiak nevezték, az Ég Urának tana – olyannyira távol állt a hagyományos kínai világképtől (gondoljunk csak az egyetlen Teremtőre, a halhatatlan lélekre, az eredendő bűnre vagy a feltámadásra), hogy végső fokon elfogadhatatlan tanítás volt, még a kereszténységgel szimpatizálók számára is. Az európai kultúrával való első találkozás nem tett mély benyomást Kínára. A kései Ming-korban bizonyos körökben megélné a kíváncsiság az érdeklődés a nyugati tanulmányok iránt, ez azonban a Qing-uralom idején teljesen megszűnt. A Mandzsuk bi-

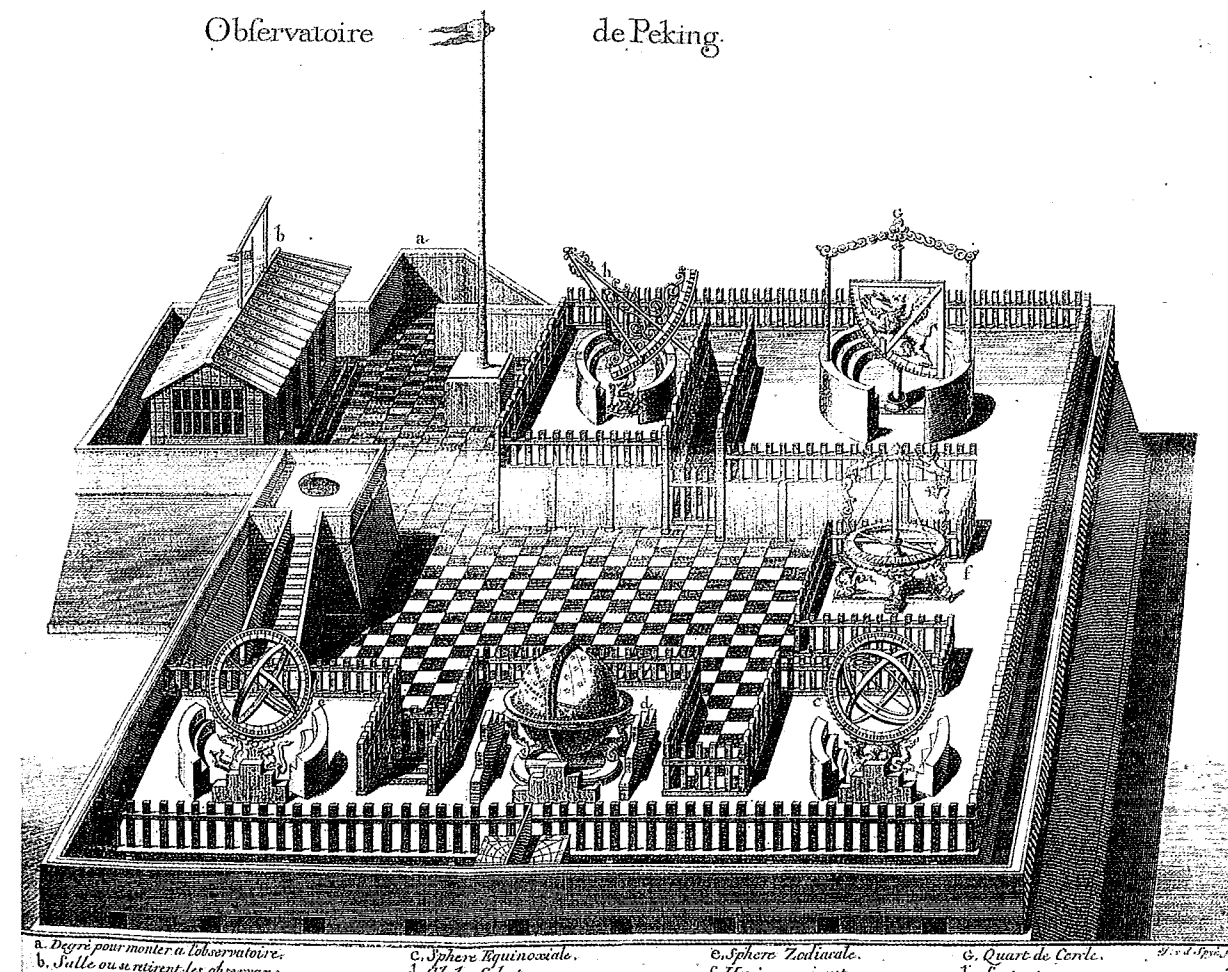
► A 18. századi Európában az intellektuális körök Kína-imádatával párhuzamosan a művészetben megjelent a *chinoiserie*.

Kitűnő példa rá ez a „kínai” ábrázolásokat megőrkítő csemláló. Készült Berlinben, 1700 körül.



rodalom politikai megfontolásból a merev, ortodox konfucianizmus híve volt, s nem hagyott túl nagy teret az ettől eltérő tanításoknak. A Qing-korszak első évtizedeiben (a 17. század második felében) felbukkantak még jelentős emigráns gondolkodók, akik írásaikban a császári abszolutizmus kritikáját nyújtották, de a 18. és 19. századi ortodoxiaellenesség már csak indirekt formában, a kanonikus, klasszikus művek filológiai, szövegkritikai megközelítésében nyilvánult meg (mely sok hasonlóságot mutatott a nyugati biblia-kritikával). A klasszikus szövegek és régi értelmezéseik újító megközelítése tudományos szempontból számos újdonsággal szolgált, de a kínai filozófia történetéhez érdemben már nem járult hozzá.

Observatoire de Peking.



a. Degre pour monter a l'observatoire.
b. Salle ou se tiennent les observans.
c. Sphere Equinoxiale.
d. Sphere Zodiacale.
e. Quart de Cercle.
f. Horison artificiel.

► Kínában nagy fontosságot tulajdonítottak a csillagok járásának, a csillagászati megfigyeléseknek. Rajz a pekingi obszervatóriumról.



► A Korán szerint az Ítélet Napjáig minden halott a sírjában nyugszik; egyedül Mohamed próféta került halála után közvetlenül a mennyországba.

Iszlám filozófia

Mikor Mohamed a 7. század elején prédikálni kezdett az Arab-félsziget lakóinak, aligha látta előre, hogy követői kiterjedt és messzire ható filozófiai irodalmat hoznak létre. A muszlimok hódításaik során – Alexandriát 641-ben foglalták el – kapcsolatba kerültek a közel-keleti hellenisztikus kultúra szellemi áramlataival. Az általuk meghódított területeken már számos, az ókori görög tudományoknak szentelt akadémia működött: Alexandriában filozófiát és teológiát, a Bagdad melletti Jundishapurban orvoslást, az észak-szíriai Harránban pedig matematikát és csillagászatot oktattak. Az itt felhalmozott, perzsa és indiai hatásokat magába foglaló klasszikus műveltséget a muszlimok viszonylag rövid idő alatt magukévá tették és továbbfejlesztették.

Fordítások

A klasszikus görög és az iszlám műveltség között szír keresztények játszottak közvetítő szerepet. Püspökök és szerzetesek már a 6. században szír nyelvre fordították Arisztotelész logikai írásait és Porphyriosz ezekhez frott bevezetőjét (*Isagoge*), melyeket teológiai tanulmányaikhoz használtak fel. Emellett kommentárokat és filozófiai, csillagászati értekezéseket írtak. A 7. század végétől a

görög szövegeket már főleg arabra, a Mohamed-del rokonságban álló Omajjádok államának hivatalos nyelvére fordították. Elsőként – tekintettel a művek gyakorlati hasznára – főleg orvosi és csillagászati szövegek arab fordításai készültek el, de az Abbászidák idejétől (750-tól) a fordítások a tudomány minden ágát felölelték.

A bagdadi kalifák komoly támogatást nyújtottak a fordítóknak: fizetett szolgálatba vették őket, a szükséges kéziratokat pedig megvásároltatták. A fordítások legfontosabb kezdeményezője al-Mamún kalifa, Hárún al-Rasid fia volt, aki megalapította az önálló könyvtárral rendelkező kutató- és fordítóintézetet, a Bölcsesség Házát. A kor legismertebb fordítója, Hunain ibn Ishak al Ibádi (Johannitus) kidolgozta a különböző kéziratok összehasonlításán alapuló fordításelméletét. 750 és 950 között számtalan görög és szír művet fordítottak arabra a zömében keresztény fordítók. E lázas fordítói munkálatoknak köszönhetően az arab világ megismerkedett Platón és Arisztotelész műveivel, Szimpliosz és Alexander Aphrodisiensis Arisztotelész-kommentárjaival, Porphyriosz és Proklosszal, Galénosz és Hippokratész orvosi írásaival (közülük számos mű görög eredetije később elveszett), Euklidész *Elemek* [Gondolat, 1983] (Sztoikheia) című művével vagy Ptolemaiosz *Almagestjével*. Így tör-

ténhetett, hogy az első iszlám filozófus, al-Kindi a filozófiai és tudományos szövegek valóságos arzenáljával rendelkezhetett.

Több tényező is indokolja, hogy a muszlimok átvehették, illetve vallásos környezetbe ültethették a görög filozófiát. Egyfelől a hellenisztikus kor görög filozófiája – elsősorban a neoplatonizmusnak köszönhetően – határozottan vallásos színezetet öltött, és az antik bölcsülethez képest kevésbé állt ellentétben az iszlám monoteista világnézetével. A filozófia és a vallás összebékítését olyan ókeresztény írók példázhatták, mint Justinus vagy Alexandriai Kelemen.

Másfelől az arisztotelészi logika módszerei hamisítatlan iszlám tudományok megalapozásához is segítséget nyújtottak. Arisztotelész *Organonj*ának logikai fogalmait előszeretettel alkalmazták a nyelvészet, a jogtudomány és a Korán-magyarázatok területén. A muszlimok a keresztényekkel folytatott teológiai viták hatására is a görög logika felé fordulhattak, hiszen vitapartnereik számára szintén ez nyújtott kiindulási alapot. Az iszlám hívők számára a filozófia tehát korántsem volt ismeretlen, de belső folyamatokra volt szükség ahhoz, hogy a filozófia valóban teret hódítson az iszlám szellemi életben.

Az iszlám korai szakaszában, Mohamed utódlásának kérdése kapcsán, heves vitákat folytattak az ideális vallási vezető tulajdonságairól. A középpontban a vezető tévedhetetlenségének kérdése állt, illetve az, hogyan aránylik egymáshoz az egyén felelőssége és Isten igazságossága. E viták nyomán bontakozott ki a 8. század második felében az iszlám skolasztikus teológia, a *kalám* (szó szerinti jelentése: 'vita', 'beszéd'). A kalám haladóbb szellemű képviselői, a mutaziliták (akiket később legfőbb tanításuk alapján „az isteni egység és igazságosság híveinek” neveztek) a hitbéli igazságokat az értelem segítségével kívánták vizsgálni. S bár alapvetően a teológia apologetikus ágát művelték, az őket jellemző intellektuális megközelítésmód az elkövetkező korszakokban is ösztönzően hatott a filozófia művelőire.

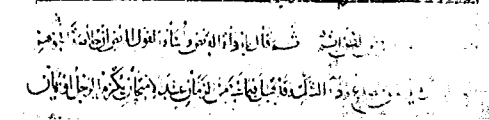
Jellemző témák

A görög filozófusoktól eltérően a muszlimok számára az isteni kinyilatkoztatás egyszerre volt vizsgálatuk tárgya és gondolatmenetük kiindulópontja. A filozófiát jellemzően nem a megismerésre való reflexióként értelmezték, hanem olyan tudományként, mely a logikus érvelés segítségével az univerzum megismeréséhez vezet el.

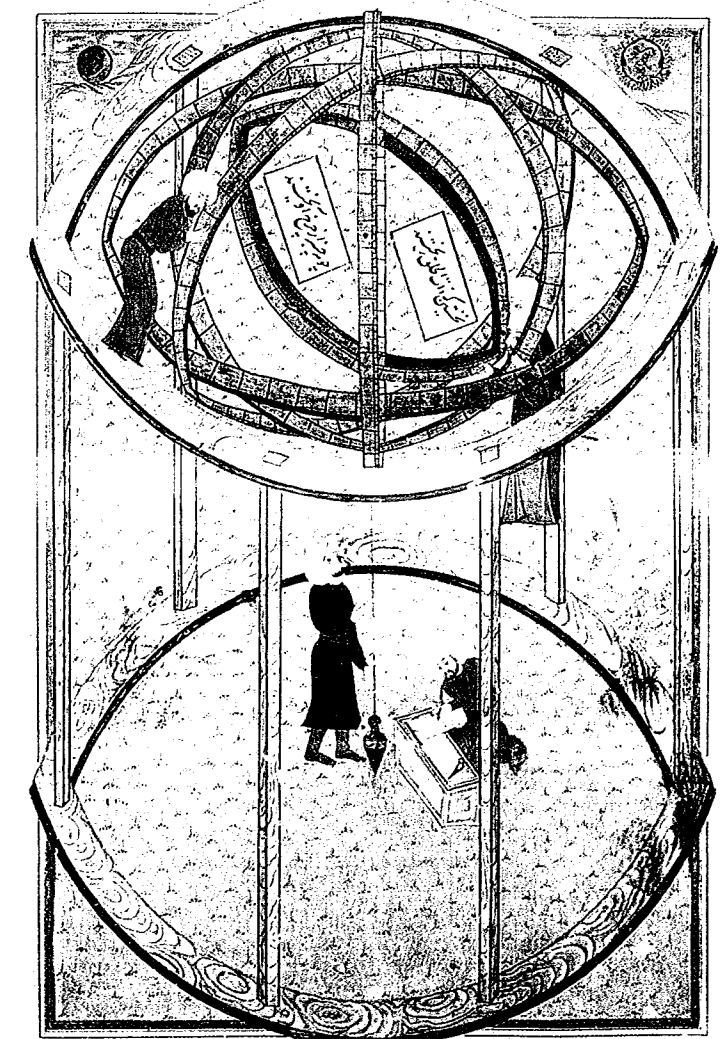
Az iszlám filozófia egyik jellemző vonása Arisztotelész és Platón tanainak vegyítése volt. Úgy vélték, mindketten ugyanazt a tudást adták át, csak módszereikben különböztek. Arisztotelész tekintélye azonban minden gondolkodónál na-



◀ Könyvtár a Bagdad melletti Heluanban. Illusztráció al-Hariri *Maqamat* (Összejövetelek) című, a városi élet szokásait leíró 13. századi könyvéből.



▼ A muszlim csillagászok rendszeresen fordultak inspirációért antik görög elődeikhez, s nem ritkán kritika nélkül vették át az ókori elképzeléseket. Illusztráció egy 1550 körüli török kéziratból. A délkör megállapításához függőönt eresztene alá egy nagy, gyűrűből ácsolt égboltból.



▼ Égből kinyúló kéz mint az isteni beavatkozás ábrázolása egy Dura-Európusz-i freskón.



► A kalifák kezdeményezésére már a 8. században elkészültek Arisztotelész műveinek (különösen filozófiai és biológiai tárgyú írásainak) arab fordításai. Arisztotelész-ábrázolás Ibn Baktishu 13. századi bestiáriumból.



إلى تصير اليها من المطامير والنشأ

gyobb volt, ő testesítette meg a görög filozófiát; nem véletlenül nevezték Első Tanítónak a muszlim filozófusok. Hasonlóan a késő ókor Arisztotelész-kommentátoraihoz, akik Arisztotelész és Platón tanításainak összehangolásán dolgoztak (mint például Porphyrios), az iszlám filozófusok neoplatonista szűrőn keresztül olvasták Arisztotelészt. Jól mutatja ezt, hogy az egyik legfontosabb iszlám szöveg, amely Arisztotelész teológiáját vizsgálta, valójában Plótinosz *Enneaszok*-jának [Szemelvények: *Istenről és a hozzá vezető útról*.

▼ Katapult bevetése egy Sistan tartománybeli erőd ellen. Az iszlám hadviselés számára elsősorban a városok megszállása volt fontos; nyíltszíni csatákra ritkán került sor.



لما رأى الجيوش ريادة قوة السلطان وفرط شوكة عسكره فغلبوا إلى خلف جدار القلعة فلما اجتبت سلطان التكرار طلبا

Officina, 1944; *A szépről és a jóról*. Pfeifer, 1925] átdolgozása, vagy hogy a neoplatonista Proklosz *Liber de causis* (Az okokról) című művét Arisztotelésznek tulajdonították. E két műből származtatható az iszlám filozófia egyik meghatározó elmélete, az emanáció tana. Eszerint a legmagasabb princípiumból, az Egyből, Istenből árad ki minden alacsonyabb rendű létező, s e létezők közt lefelé haladva a bonyolulttól az egyszerűbb létezőkig jutunk el.

Az iszlám filozófia másik jellemző vonásának a vallás, a metafizika és az asztronómia szoros összekapcsolását tarthatjuk, melyet számos szerző kozmológiájában tetten érhetünk. Eszerint Isten, a világegyetem első oka és a földi valóság között anyagtalan princípiumok, úgynevezett intellektusok hierarchikus rendje húzódik, melyeket az angyalokkal azonosítottak. Ők közvetítenek Isten és az emberek között, de ők mozgatják az égitesteket és a szférákat is. A világegyetem egységes egészként minden földi változásra, keletkezésre és pusztulásra hatással van.

Az arab filozófiában, a *falasifa*ban kitüntetett jelentősége van az aktív intellektus fogalmának. Ezt az intellektust, mely Alexander Aphrodisiensis szerint levált, anyagtalan entitás, az iszlám filozófusok az utolsó közbülső okként határozták meg. Az aktív intellektus közvetíti a prófécia, ez hívja életre, aktualizálja az emberi ismereteket. Az ember számára a legmagasabb rendű cél, hogy kapcsolatba kerüljön az aktív intellektussal.

A politikai filozófia területén al-Farábí és Averroës Platónról kölcsönözték módszereiket. Elméleteket dolgoztak ki a tudás és a cselekvés helyes arányáról, az ideális államról és az ideális vezetőről, aki királyként filozófus, törvényhozóként pedig próféta egy személyben.

Ugyancsak fontos kérdés volt az iszlám filozófusok számára, hogy az isteni attribútumok valóságos, földi létezőknek tekintendők-e. E problematikát főleg a Korán azon helyei vetették fel, melyek Istent anyagi jelzőkkel írják körül, de hasonló kérdésekhez vezettek a keresztényekkel folytatott viták is a Szentháromságról. A kérdésben a mutaziliták megközelítése lett a mértékadó, akik Isten egységének tanából kiindulva azt tanították, hogy a tudás, a hatalom vagy az akarat attribútumai az isteni lényeggel tekinthetők azonosnak.

Számos iszlám filozófus érdeklődött a lélektan iránt, közülük többen orvosok is voltak. Az általuk kidolgozott lélektan, illetve az erre épülő etika számos arisztotelészi és platóni hagyományt ötvözött.

A korai szakasz

Al-Kindi (kb. 800–kb. 870), a bagdadi udvar alkalmazásában álló, széles körűen művelt filozófus, akit „az arabok filozófusának” is szokás nevezni, mintegy kétszázötven művet hagyott hátra, melyek szinte minden tudományágra kiterjednek. Metafizikai értekezésében, mely az első arab nyelvű szöveg a témában, a vallás és a filozófia közti távolságot próbálta áthidalni. Elfogadta a neoplatonista emanációtant, de tagadta, hogy a világ öröktől fogva létezne: a legmagasabb szféra Isten akaratára teremtett, a semmiből. Mutazilita hatásait mutatják Isten egységeről vallott nézetei és az, hogy Isten attribútumait tagadásokon keresztül közelítette meg.

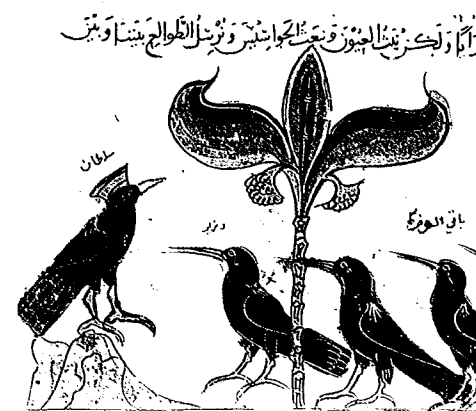
Arisztotelészre építő gondolatát, miszerint nem létezhet végtelen nagyság (s ezzel a világ végesége mellett érvelt), később számos muszlim és zsidó filozófus felhasználta. Al-Kindi bevezette Arisztotelész *aktus* és *potencia* fogalmát, és elsőként dolgozta ki az intellektusok elméletét. A habituális, a potenciális és a cselekvő értelem mellett megkülönböztette a megismerési folyamat negyedik aspektusát, a bemutató vagy demonstráló értelmet. Azt tanította, hogy az ismeretek legmagasabb formája a prófécia; a Korán a filozófia jelentősége fölül helyezte. A mutazilitákkal összehasonlítva al-Kindi inkább tekinthető filozófusnak, mint teológusnak, a későbbi iszlám filozófusok mellett azonban inkább teológusnak számított.

Az iszlám filozófia korai szakaszában feltűnt néhány szabadgondolkodó is, közülük a perzsa



العظيم المستند إذا طعن كدوسها طعن كله
كالمش الجراد وإن جرح رجل جميعه أما القنار

◀ Az arab világban behatóan tanulmányozták Arisztotelész műveit, s nem csak a filozófiai tárgyakat. Részlet egy 12. századi arab nyelvű bestiáriumból, mely – a klasszikus *Materia medica* részeként – az állati eredetű gyógyító szereket tárgyalja.



◀ A régi arab költők élénken érdeklődtek az állatok iránt, a beszélő állatok gyakran tűnnek fel miniatúrákon. Ezen az 1200 körül készült képen a hollók királyá tart tanácskozást.

származású al-Razi (latin nevén Rhazes, megh. 923) a legismertebb. Orvosi művét, a *Continens Libert* (*Kitab al-Hawi*) egészen a 15. századig használták. Al-Razi öt elem, az anyag, a tér, az idő, a világlelek és a teremtő létezését hirdette. A kinyilatkoztatással nem foglalkozott; úgy tartotta, a vallás csak ellenségeskedést és háborút szül. Al-Razi szerint kizárólag az értelem segítségével tisztulhat meg a lélek, és térhet vissza oda, ahonnan származik.

Al-Farábí

Az iszlám filozófia fénykora Abu Naszr al-Farábival (kb. 870–950), az Arisztotelész utáni „Második Tanítóval” kezdődött. E török származású gondolkodónak köszönhető, hogy a filozófia teljes létjogosultságot nyert az iszlám szellemi élet-

„Nem lehet bárki taláalomra az eszményi város vezetője. A vezetéshez ugyanis két dolog kell; az illetőnek először is természeténél és adottságánál fogva, másodsor hajlamánál és szabad akaratból szerzett tulajdonságainál fogva erre alkalmasnak kell lennie. A vezetés az az ember nyeri el, akit adottsága és természete erre képessé tesz.

Nem minden szakma készíti föl a vezetésre. A legtöbb szakma a városban való szolgálatra képesíti. [...] Vannak olyan képzettségek, amelyek más képzettségeket uralnak, ismét másokat szolgálnak, de vannak olyanok is, amelyekkel csak szolgálni lehet, vezetni egyáltalán nem. Így tehát nem lehet az, hogy taláalomra valaki valamilyen képzettséggel vagy egy véletlenszerű tulajdonsággal vezesse az eszményi várost. [...] A vezetőnek olyan képzettségűnek kell lennie, amilyennel a saját céljaira tudja mozgósítani az összes többi mesterséget. Az eszményi város minden tevékenysége ennek a célnak van alávetve. [...]

Allah, legyen hatalmas és dicsőséges, az aktív intellektus útján ad neki [a vezetőnek] kinyilatkoztatást, s amit Allah,

legyen áldott és fölmagasztalt, kiáraszt az aktív intellektusra, azt az aktív intellektus tovább árasztja a megszerzett értelmén keresztül a passzív értelemre, majd az imaginatív potenciára. A tőle a passzív intellektusra kiáradó dolog révén lesz az ember bölcs filozófussá és tökéletes belátásúvá. [...]

Az ilyen ember elérte az emberség legmagasabb fokát és a boldogság legmagasabb csúcsát. Lelke tökéletes, és az ismertetett módon egyesül az aktív intellektussal. Véghez tud vinni minden tettet, amivel a boldogságot el lehet érni. Ez a vezetés első föltétele. Ezen kívül az ilyen embernek nyelvi-ileg képesnek kell lennie arra, hogy minden tudását ki tudja fejezni, és hogy másokban is jó képzeteket tudjon kelteni, képesnek kell lennie arra, hogy jól irányítson a boldogság és a boldogsághoz vezető tettek felé.”

al-Farábí: Az eszményi város lakosainak nézetei.
(Ford. Maróth Miklós)

ben. Al-Farábí életművében önálló írásai mellett Arisztotelész *Organon*jához írt kommentárok, illetve a belőle készült átdolgozások, valamint Platónról és Arisztotelészről írt magyarázatok kaptak helyet. Ez utóbbiak főleg államelméleti művek, melyekben szerzőjük a görög filozófia és az iszlám szintéziséhez kívánt eljutni. Al-Farábí tudatosan igazította saját elméletéhez Platón és Arisztotelész tanait. Az ideális iszlám társadalmat felvázoló politikai filozófiájával ahhoz a korabeli járult hozzá, melynek középpontjában a muszlimok vezetőjének, a Próféta eszményi utódjának tulajdonságai álltak.

Al-Farábí műveiben a hierarchia és a harmónia fogalma játszik meghatározó szerepet. Felfogásában Isten, a világegyetem legfőbb vezetője egyben a plótinuszi „Egy” is, az emanáció forrása és a tiszta intellektus, akiben a gondolat alanya, tárgya, valamint a gondolkodás aktusa egységet alkot. Nemcsak a mennyország, de a földi világ is hierarchiába rendeződik: a minket körülvevő világ legalsó fokától, az első anyagtól egészen a legfelsőbbig, a gondolkodó lélekig úr és szolga viszonyában állnak a létezők. Az ember – gondolkodó lény lévén – megismerheti a kontempláció állapotát, s így elérheti a boldogság legmagasabb fokát. A helyes tudáshoz az aktív intellektus vezet el az embert. Ugyancsak az aktív intellektus az, mely – kifejtve hatását az emberi képzelő-erőre – a prófécia megszületését idézheti elő.

Az ideális állam al-Farábí-féle modelljében a legfőbb vezető filozófuskirály (mint Platónnál) és prófétai törvényhozó, aki ötvözi magában az elméleti és a gyakorlati ismereteket. A vezetőnek e kétféle tudásban elért tökéletessége szavatolja, hogy az alattvalók jólétben és a vallási törvényeknek megfelelően éljenek.

A vallás a filozófiát „utánozza”. A két megismerési mód célja ugyanaz (a boldogság elérése), de módszerük eltérő: a vallás szimbólumokon keresztül tanít, s a tömegek meggyőzése érdekében retorikai eszközökkel él. Al-Farábí e gondolata, illetve az, miszerint a halál után a léleknek csak a gondolkodó része él tovább (kétségbe vonva ezzel az egyén halhatatlanságának tanát), komoly ellenérzéseket szült az iszlám ortodoxia köreiben. Politikai filozófiája később Averroës és Maimonidész számára jelentett ösztönzést.

Avicenna

Avicenna filozófiája sok tekintetben al-Farábí elképzeléseinek további kidolgozásaként értelmezhető. Életműve egyes darabjain tisztán nyomon követhető gondolkodásának fejlődése. A *Kitab al-Sifa* (A gyógyulás könyve) című művében még a peripatetikus filozófia szisztematikus – és a megszokott módon neoplatonista – leírását nyújtja, utolsó írásában azonban a téma önálló értel-



mezését ismerhetjük meg. Bár e művét, az *Al-Hikma al-masriqiya* (A keleti bölcsesség) címűt gyakran egyfajta ezoterikus műként tartják számon, Avicenna ebben azt a korábbi elméletét dolgozta ki, amely szerint az igazsághoz csak személyes erőfeszítés, egyfajta önálló verifikációs folyamat vezethet el, s nem a különböző tekintélyekbe vetett vak bizalom. Avicenna az Ariszto-

telész által kidolgozott gondolati szálak „összefűzését” tűzte célul maga elé.

Al-Farábí nyomdokain haladva Avicenna a metafizikát nem a teológiával azonosította (mint al-Kindi), hanem egyetemes tudományként fogta fel, melynek tárgya a lét maga. Az általa bevezetett különbség esszencia és egzisztencia között a nyugati világban is ismeretes volt. Avicenna ki-

Avicennát már ifjúkorában híressé tette orvosi kompendiuma. A képen a vizeletvizsgálatról szóló fejezet első oldala látható egy 1470 körül, Észak-Itáliában készült díszes másolatból.

A Nyugaton Avicenna néven ismert Abu Ali al-Huszajn bin Abdallah ibn Színā 980-ban született Buhara közelében, Perzsia északnyugati részén. Fennmaradt önéletrajzának alapján viszonylag sokat tudunk az életéről, szellemi fejlődéséről.

Már fiatalon hozzákezdett a hagyományos iszlám tudományok tanulmányozásához. Később Porphüriosz és Euklidész tanáiban, valamint a fizikában, a metafizikában és az orvoslásban mélyedt el. Kezdetben tanító segítette, de nem telt el sok idő, és teljesen magára hagyatkozva tanult. Egy ismert anekdota szerint negyvenszer is elolvasta Arisztotelész *Metafizikáját*, és fejből tudta a szöveget, de jelentésére csak akkor döbbsent rá, mikor al-Fárábának egy, a műhöz írt bevezetése került a kezébe. Ekkor egy csapásra értelmet nyert számára az arisztotelészi mű. Tízennyolc évesen kora minden filozófiai szövegét ismerte már; első írását, a lélekről szóló kompendiumot ekkor állította össze. Avicenna tökéletesen tisztában volt értelmi képességeivel, gondolkodása újító erejével.

Megélhetését biztosítandó, különböző hercegeknek és előkelőségeknek ajánlotta fel orvosi és tanácsadói szolgálatait. Hogy egy-egy helyen meddig alkalmazták, elsősorban a politikai viszonyoktól és a fejedelem kedvétől függött. Bolyongó, nyugtalan természete következtében Avicenna gazdag életművet hagyott hátra. A száznál is több szöveg közül nem egy enciklopédikus terjedelmű, mint a *Kitab al-Sifa* (A gyógyítás könyve) vagy az *Al-Qanun fi al-Tibb* (Az orvoslás kánonja).

Avicenna fejből írt, legtöbb-ször éjszaka, nemritkán lóháton, de akár a börtönben is. Mozgalmas élete miatt (sem az italt, sem a nőket nem vetette meg) egészsége egyre több kívánnivalót hagyott maga után, de a kor legnagyobb orvosa önmagát képtelen volt meggyógyítani. Teljesen kimerülve, 1037-ben halt meg Hamadánban.

indulópontja szerint semmi sem létezik szükség-szerűen. Az „ember” esszenciájának, lényegének meglétéből még nem következik az egyes, egyedi ember létezése. Minden létező kontingens, vagyis valódi léte, egzisztenciája külső okokra vezethető vissza, s e külső okok mögött az Első Ok, Isten áll, kinek személyében esszencia és egzisztencia egységet alkot: létezése önnön esszenciájából következik. Avicenna szerint tehát Isten szükség-szerűen létezik, míg az emberek léte korántsem szükség-szerű. Isten örök, s belőle a világ akarat-talanul és szükség-szerűen, az isteni önismeret következtében áramlik ki.

Avicenna rendszerében Isten: Egy – csak önmagában létezik, és nincsen hozzá fogható. Ebből az Egyből származik a legkülső szféra intellektusa, ekkor jelenik meg a világban a sokszínűség. Ez az első intellektus összetett, létezése külső októl függ (kontingens). Egy háromtagú megismerési aktus folyamánként ugyancsak az első intellektus hozza létre a legkülső szféra lelkét, testét és a második intellektust. A háromszoros emanáció (mely al-Fárábí emanációtanának továbbfejlesztése) egészen a tizedik intellektus létrejöttéig ismétlődik: ekkor születik meg az aktív intellektus, mely minden földi megismerés és forma kiváltó oka. A szferikus lélek intellektus iránti vágyakozása minden egyes emanációs lépésben kör-szerű mozgásba lendíti a szférát.

Az Első Ok minden tökéletlenségtől és anyagiságtól mentes. Ő a tiszta értelem, gondolatai egyedül önnön létezésére irányulnak. Avicenna úgy következtetett, hogy Istennek a belőle kiáradó dolgokról „egyetemes” tudása van, a szónak abban az értelmében, hogy a földi világ minden apró részletét nem ismeri – e gondolata az ortodox hívők között komoly felháborodást váltott ki.

Avicenna pszichológiai érdeklődését jól mutatja, hogy az emberi lélek gondolkodó részéről kidolgozott elmélete tulajdonképpen egész filozófiája sarokkövének számít: ismeretelméletének, metafizikájának, kozmológiájának és etikájának is ez a „legnagyobb közös osztója”. Az emberi lélek feladata, hogy az intellektusok által birtokolt tudást feldolgozza, s így egyesüljön az értelem számára felfogható világgal. Ebben a tudásfelhalmozásban az aktív intellektus segíti az embert, és az arra alkalmas személyekkel a prófécia is megismerteti.

Avicenna pszichológiája nemcsak továbbfínomította Arisztotelész elképzeléseit (például a lélek képességeinek felosztását tekintve), de – és ebben rejlik az igazi jelentősége – bevezette a lélek öntudatának fogalmát is. Avicenna szerint a lélek (függetlenül az érzékszervi tapasztalatoktól) tudatában van önnön létezésének, és ebben Avicenna a lélek létezésének bizonyítékát ismerte fel. Elméletének ugyancsak fontos része az a gondolat, hogy egyes kiváltságos emberek az arisztotelészi szillogizmus középfogalmát (meszon) intuitív módon képesek felismerni, s ezáltal intuitíven a helyes tudás birtokába kerülhetnek. E spontán tudás legfelsőbb formájának a prófécia tekintette. Az ismeretek elsajátításának e spontán, a módszeres tanuláshoz képest értékelt módjának leírásakor Avicennának alighanem saját, kivételes szellemi képességei lebegtek a szeme előtt.

Avicenna néhány értekezését allegorikus elbeszélések formájában írta, melyekben a filozófiai igazságok a mítosz nyelvén szólalnak meg. E misztikus művek – melyekben a lélek és a lélek céljai állnak a középpontban – elsősorban Perzsiában fejtettek ki nagy hatást.

Hatás és ellenhatás

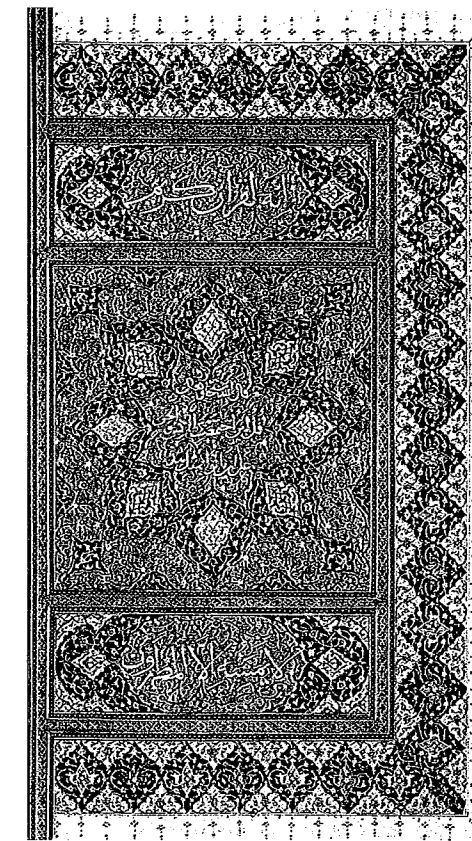
Al-Fárábí és Avicenna az iszlám Kelet két legfontosabb filozófusa, de hivatásukkal korántsem voltak egyedül. Számos tanult ember foglalkozott filozófiával, különösen Bagdadban. Mindenképpen meg kell említenünk a Tisztaság Testvérei közösség (Ihvan as-safá) tagjai által írt leveleket. E titkos, politikai-vallási társaság a 10. századi Bászrából indult, s írásaikban a világegyetem megismerésének tisztán racionális lehetőségeit keresték. Úgy vélték, csak így, a helyes tudás birtokában érheti el az emberi lélek az örök boldogság állapotát – mindehhez azonban az imám követésére van szükség. A Testvériség tagjai által írt levelek (félig-meddig ezoterikus jellegük miatt) különösen a misztikus közösségekben váltak fontos szövegekké.

A kevésbé ismert gondolkodók közé tartozik Ibn Miszkavaihi (megh. 1030). Morálról írt értekezése Platón és Arisztotelész elméletéből merít. A lélek Platón által megkülönböztetett három részéhez Ibn Miszkavaihi három erényt társít: a bölcsességet, mértéktartást és bátorságot. E három erény egy skála középpontján helyezkedik el, a skála végpontjain a szélsőségek találhatók. A skála alatt egy másik skála húzódik, további erényekkel, de létezik egy harmadik skála is, ahol a bűnök tanyáznak.

Azzal párhuzamosan, ahogy a filozófia tért hódított az iszlám műveltségben, az ortodoxia részéről fokozatos ellenállás alakult ki „a görög bölcsességgel” szemben. Az iszlám teológusai áthidalhatatlannak tartották a távolságot a görög bölcsélet és a vallásos dogmatika között, s komolyan felleptek a mutazilitákkal szemben. A filozófiaellenes mozgalom különösen az al-Asari (megh. 935) követői által működtetett teológiai iskolában csúcsosodott ki. Céljuk az Isten mindenhatóságába vetett hit megszilárdítása volt, s tagadták a mutaziliták által védelmezett szabad akarat létezését. Míg a mutaziliták állítása szerint az isteni attribútumok a földi világban nem léteznek, az asaríták azt tanították, hogy Isten tudása, hatalma és élete éppoly örök, mint Isten maga, s ezek az attribútumok az isteni esszencia részét alkotják.

Al-Ghazáli

A legjelentősebb asarita személyiségnek al-Ghazálit (1058–1111), a teológust, jogászt és misztikust tarthatjuk. Szkepticiista évei után a filozófiában mélyedt el, különösen al-Fárábí és Avicenna műveiben. Karrierje csúcspontján – elismert tanár volt Bagdadban – súlyos lelki válság hatalmasodott el rajta. Tíz évnyi bolyongó vándorlás után a misztikában lelt vigaszra. A filozó-



◀ A Korán (a szó jelentése: 'hangos olvasás') szövege 650 körül keletkezett; az iszlám szerint Isten Mohamed prófétának kinyilatkoztatott szavait tartalmazza. Egy 17. századi török Korán címlapja.

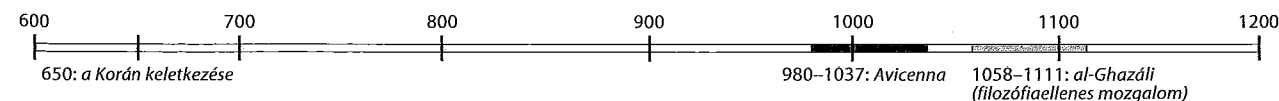
fiatortörténet szempontjából két műve kiemelendő, a *Maqasid al-falásifa* (A filozófusok céljai) és a *Taháfut al-falásifa* (A filozófusok következtetései). Az előbbiben világosan áttekinti a filozófia legfőbb téziseit, az utóbbiban kíméletlen kritikának veti alá azokat. Állításait húsz pontban gyűjtötte össze, s ezeket leginkább Avicenna ellen fogalmazta meg. Al-Ghazáli szerint a filozófiának három olyan tézise van, mely az eretneggel egyenértékű: 1. a semmiből való teremtés (creatio ex nihilo) tagadása; 2. annak tagadása, hogy Istennek minden partikuláris létezőről tudomása van, illetve 3. a test feltámadásának tagadása.

Al-Ghazáli legfőbb célja a filozófiai érvelések leleplezése, ellentmondásosságuk kimutatása volt. Mint filozófián iskolázott, tanult ember, természetesen kitűnően alkalmazta a filozófiai érveket. A bölcsélet bizonyos ágait, mint a matematikát vagy a logikát, veszélytelennek tekintette, feltéve, hogy megfelelően alkalmazzák őket. Al-Ghazáli úgy tartotta, hogy az emberi értelem nem képes mindent megismerni, ehhez szükség van a kinyilatkoztatás erejére is. Szerinte e tételt remekül igazolják azok a különbségek, melyek az egyes filozófusok eredményei között figyelhetők meg.

A többi asarítához hasonlóan Al-Ghazáli is tagadta a teremtés kauzális voltát. Szerinte ok és okozat szükség-szerű összefüggése nem bizonyítható a logika segítségével. Egyetlen okot ismert el, Istent magát, aki minden pillanatban teremt és újrateremt. Nemcsak Isten mindenhatósága és



▲ A 13. századi Perzsiában az írónak vagy a másoló tekintélye nem volt sokkal kisebb, mint parancsolójáé. Részlet a *Tiszta hűek levelei* című enciklopédikus mű címlapjáról.



akarata kapcsán foglalt állást a filozófusok ellenében, ugyanilyen hevesen támadta a filozófusoknak azt a tanítását, hogy a világ öröktől fogva létezne.

Al-Ghazáli nemcsak az iszlám teológia és misztika területén számít meghatározó személyiségnek – írásai zsidó szellemi körökben is elismerésnek örvendtek. A *filozófusok céljai* című írását zsidó filozófusok (a szerzői szándékkal aligha összhangban) bölcseleti tankönyvként forgatták.

Nyugati virágzás

Al-Ghazálinak a filozófia elleni támadásai után az iszlám Kelet már nem mutatott fel jelentős bölcseleti gondolkodót. Ezzel szemben a nagyjából a mai Spanyolország területén berendezkedő cordobai kalifátus meghatározó kulturális központtá fejlődött, különösen az Omajjád kalifák idején. II. al-Hakám (ur. 961–976) számos tudományos művet hozatott ide, s erőfeszítései nyomán Cordoba műveltsége még Bagdadéval is felvette a versenyt. E kulturális fellendülés hatására megélné a filozófia iránt, s ezt még a teológusok befolyása sem tudta semlegesíteni. Akkor sem, mikor a kalifátus szétesése után Andalúziában az Almoravidák, majd az Almohádok szervezték meg egyértelműen intoleráns uralmukat.

E politikai helyzetet tükrözi vissza Ibn Báddzsza (megh. 1138), az andalúziiai filozófus, költő és zenesz életműve. Érdeklődése középpontjában az emberi lélek állt. Úgy vélte, a végső boldogság eléréséhez, a szellemi tökéletesség eléréséhez az ember lelkének egyesülnie kell az aktív intellektussal. Mindehhez az egyénnek a társadalomra is szüksége van, de hacsak nem az ideális állam veszi őt körül, „magányos idegenként” kell élnie – írja *Fi tadbir al-mutawahhid* (A magányos ember vezetése) című művében. Ha az emigráció nem lehetséges, vissza kell vonulnunk a politikától, és életünket a szemlélődésnek, a legmagasabb szintű emberi cselekvésnek kell szentelnünk.

Hasonló kérdéseket, a filozófus, a társadalom és a szellemi tökéletesedés kérdéseit dolgozza fel Ibn Tufajl (megh. 1186) regénye is, a *Természetes ember* [Gondolat, 1961] (Hajj Ibn Jakzán). A regény főhőse, Hajj lakatlan szigeten nő fel, de önről újabb és újabb filozófiai ismeretekre tesz szert, melyek végső formájaként a misztikus elragadtatás állapotát is megtapasztalja. Mikor egy szomszédos szigetre látogatva, az ott élőknek a

vallás valódi, rejtett értelmét próbálja átadni, szembesülnie kell azzal, hogy az átlagember csak szimbólumok formájában képes befogadni az igazságot. Ezért úgy dönt, hogy újonnan megismert szellemi társával együtt visszatér szigetére. A történetnek a nyugati világban is számos értelmezése látott napvilágot, sokak képzeletét megragadta; nem kizárt, hogy Defoe e regény ismeretében írta meg *Robinson Crusoe*-ját. A *Hajj Ibn Jakzán* latin fordítása 1671-ben jelent meg Oxfordban, s a kiadást angol, holland és német fordítások követték.

Ibn Tufajl orvosi és titkári minőségben az Almohád uralkodó, Abu Jákub Júsuf udvarában szolgált, s e pozícióját kihasználva számos tanult személyiséget mutatott be az udvarnál. Egyikük Averroës volt.

Averroës

Averroës jogi tanulmányai kapcsán került kapcsolatba a filozófiával. Jogi beállítottsága már a *Fasl al-Maqal* (Döntő értekezés) című művének kérdésfeltevésében is tetten érhető; az iszlám jog három jellegzetes fogalmát felhasználva arra keres választ, hogy a filozófia tanulmányozása 1. tiltott, 2. ajánlott vagy 3. kötelező-e az emberek számára. Következtetése szerint a vallás törvényei az arra alkalmasok számára kötelezővé teszik a filozófiában való elmélyülést. Averroës meggyőződése szerint az igazság – bár különböző formákban jelenik meg – mindig Egy, mindig ugyanaz. Ezért a Koránnak azokat a részeit, melyeknek értelme látszólag ellentmond a filozófia igazságainak, allegorikusan kell értelmeznünk. Úgy vélte, csak a filozófusok képesek a helyes értelmezésre, csak ők teremthetnek kapcsolatot a Törvény igazi jelentése és az értelem között. Az igazságot azonban nem szabad a széles tömegek tudomására hozni, mert az a vallásos hit meggyöngyüléséhez vezetne. A teológusok szemére



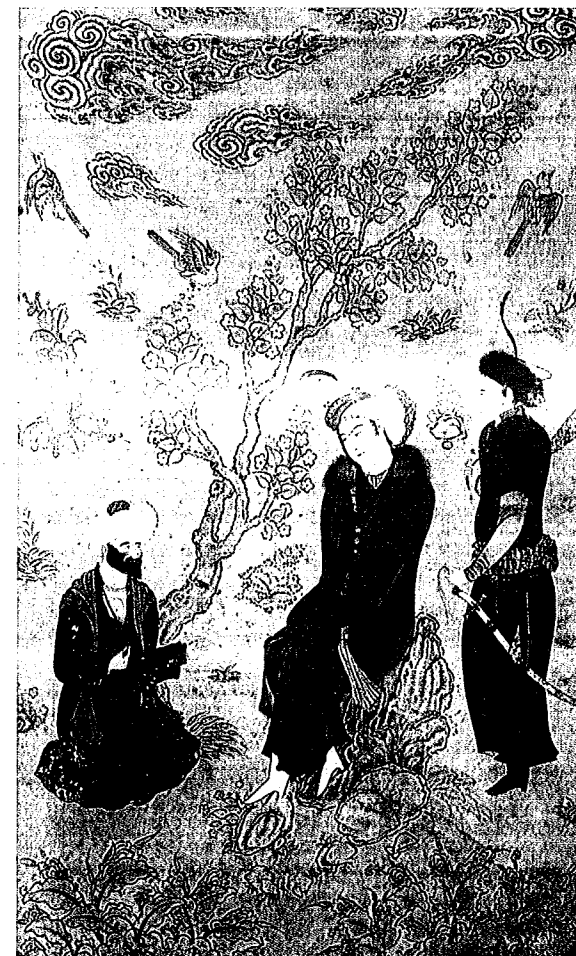
► Az iszlám keleten a szó művészetének mindig nagy tekintélye volt. A 8. századtól megélné az érdeklődés a filozófia, a

gyógyítás és a csillagászat iránt. Számos görög művet fordítottak arabra. Az eredeti művek illusztrációit is átültették, jöellehet az ab-

rázolásokat tiltotta a vallás. Az 1225 körül készült kép görög bölcseket ábrázol vita közben.

veti, hogy – bár nem birtokolják a tudás legmagasabb formáját – megosztották az igazságot a tömegekkel, s ezzel zavart szítottak a hívők körében. E három csoporthoz (a filozófusokhoz, a teológusokhoz és a mindennapi emberekhez) az igazsághoz való eljutás három lehetséges módját társította: a demonstratív, a dialektikus és a retorikus módszert. Averroës szerint a filozófusoknak el kell fogadniuk bizonyos hittételeket, arról azonban nem ír, hogy pontosan melyek volnának azok.

Taháfut al-taháfut (A következtetlenség következtetlenségei) című írásával al-Ghazáli művét, *A filozófusok következtetlenségeit* cáfolja. Al-Ghazáli szerint a filozófusok több tanítása is az eretnkséggel egyenértékű, Averroës azonban jogi érvekkel semmisíti meg a vádat. Averroës a filozófia magát Arisztotelészt jelenti, aki Averroës szemében az emberi gondolkodás legmagasabb csúcsát érte el. Filozófus elődjének szemére is hányta, hogy Arisztotelész nevéhez kötötték az emanációt, ezzel mintegy meghamisítva őt.



► Averroës az arisztotelészi filozófiát és az iszlám teológiát próbálta összekapcsolni. A középkorban gyakran emlegették a Kommentátorként, aki Arisztotelészhez, vagyis magához a Filozófushoz készített magyarázatokat

Az eredeti nevén Abdul Walid Muhammad ibn Ahmad ibn Rusdként ismert Averroës 1126-ban született Cordobában, tehetős jogászcsalád sarjaként. Nemcsak jogásként és filozófusként, de orvosként és csillagászként is nagy hírnévre tett szert. 1162-ben írta meg orvosi művét, a latin fordításban *Colliget* címet kapott *Általános orvostant* (Al-Kulliját). Ibn Tufajl 1169 körül vezette be az Almohád ural-

kodó, Abú Jákub Júsuf marrákési udvarába. A történet szerint a kalifa azt a kérdést szegezte Averroësnek, hogy a filozófia szerint a mennyország öröktől fogva létezik-e vagy teremtetett. Averroës késlekedett a válasszal, hiszen tudta, mennyire barátságtalanok az Almohádok a filozófusokkal. Mikor azonban az uralkodó Ibn Tufajllal kezdett beszélgetni a kérdésről, és Averroës látta, mennyire művelt a kalifa, bátran elmondta véleményét. Abú Jákub Júsufra olyan mély benyomást tett Averroës válasza, hogy megbízta, írjon magyarázatokat Arisztotelész műveire.

Averroës harmincnégy Arisztotelész-kommentárt írt, közülük néhányat több, eltérő hosszúságú változatban is elkészített. Arisztotelészt mindenek felett tisztelte – egyesek szerint tőle még azt az állítást is elfogadta volna, hogy az ember képes egyszerre ülni és állni. Leghíresebb önálló művei a *Fasl al-Maqal* (Döntő értekezés) és *Taháfut al-taháfut* (A következtetlenség következtetlenségei); utóbbival al-Ghazáli művét támadta. Mindemellett a kalifák titkáráként sikeres jogi pályafutást is a magáénak tudhatott; 1182-től Cordoba főkádjává volt, folyamatosan ingázott Andalúzia és Marrákes között.

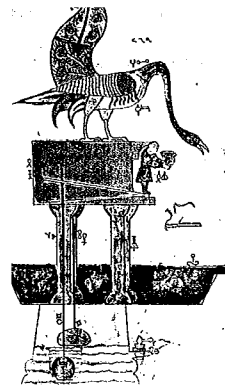
Élete alkonyán kegyvesztetté vált az akkori uralkodó szemében. Feltehetően azért, mert az uralkodó rászorult a filozófiát elutasító ortodox körök politikai támogatására. Averroës száműzték, kitiltották a mecsetből, műveit elégették. 1198-ban, nem sokkal halála előtt hívták vissza Marrákesbe, és rehabilitálták.

► Előkelő dáma látogatóban egy remeténél. A 16. században az udvari élet

alakjai és jelenetei egyre gyakrabban tüntek fel az iszlám művészetben.

„Mindebből világosan következik, hogy a Törvény kötelezővé teszi a régi könyvek tanulmányozását, hiszen e könyvek ugyanoda vezetnek, mint amerre a Törvény irányít minket. Aki eltiltja e könyvek tanulmányozásától az erre alkalmas személyt – vagyis azt, aki egyesíti magában az éleselméjűséget, a feltétlen hitet és a morális tartást –, az attól a kaputól tartja távol az embereket, melyen átlépve (s erre utasít a Törvény) Istent ismerhetnék meg. Ezen a kapun, az elméleti tanulmányok kapuján keresztül ismerhetjük meg Isten legigazibb valóját. Ennek megtiltása a legmagasabb fokú tudatlanságra vall, és egyet jelent a Magasságos Isten elidegenítésével.

Ha valaki hibázik vagy elbukik e tanulmányok során – mert hiányzik belőle a tehetség, mert rosszul osztja be tanulmányait, mert legyőzhetetlen szenvedélyek uralkodnak el rajta, vagy mert nem talál tanítót, aki bevezetné őt a tanulmányok értelmébe –, [...] mindebből még nem következik, hogy az arra alkalmas személyt el kellene tiltani a tanulmányoktól.



▲ 13. századi gépábrázolás egy arab kódex miniatúráján.

Főleg Avicenna állt kritikájának középpontjában, különösen az az állítása, mely szerint esszencia és egzisztencia ontológiailag különbözik egymástól. Averroës szerint egy dolog esszenciáját nem választhatjuk külön annak egzisztenciájától: az esszenciát csak akkor ismerhetjük, ha a dolgot magát a valóságban is ismerjük. Avicennának azt a tételét, miszerint egy dolog lehetséges önmagában, de szükségszerűen csak valami más által létezhet, önellentmondásnak tartotta.

Kozmológiáját és istenbizonyítékát a potenciális és aktualitás arisztotelészi alapfogalmaira építette, de felhasználta Arisztotelész mozgástanát is. A világ mint egész maga jól szervezett egyseget alkot. Isten, az első mozgató, az okokon keresztül aktualizálja a világban rejlő potenciákat. A világ az isteni kauzalitás következménye. Aki az asaritákhoz hasonlóan tagadná a teremtés kauzális voltát, az az objektív igazságot tagadná.

Averroës a különböző isteni attribútumok kérdésében is elődjei ellen fordul. Úgy vélte, hogy a különböző attribútumok az isteni esszencia gazdagságát fejezik ki. A végső boldogságot ő is az aktív intellektussal való összekapcsolódásban látta, de rendszerében az aktív intellektussal a materiális intellektus egyesül, mely örök, s mellyel minden egyes ember rendelkezik – ez utóbbi tant Aquinói Szent Tamás támadja majd a *De unitate intellectus* (Az értelem egysége, 1270) című művével. (Jóllehet Averroës valószínűleg nem arra célzott, hogy a megismerés aktusa egyetemes, minden emberre kiterjedő volna, hanem arra, hogy a megismerés egyetemes aspektusa jobban leírja

Tekintettel a fent leírtakra és arra, hogy az iszlám közösség tagjaként hisszük, hogy hitünk igaz, s a boldogsághoz vezet el minket, mely nem más, mint Isten és az általa teremtet világ megismerése, kimondhatjuk, hogy minden muszlim hívőnek ezt a célt kell elérnie, méghozzá a belátásnak azon a módján, mely hajlamának és természetének a leginkább megfelel.

Az emberi természet ugyanis többféle szinten képes belátni a Törvényt. Egyesek demonstratív bizonyítás útján látják be a Törvény igazát. Mások – kik az előbbire nem képesek – dialektikus érvek segítségével ismerik meg az igazságot, ugyanahhoz a meggyőződéshez eljutva ezáltal, mint a demonstratív úton nyert belátás. Végül vannak azok, akiket retorikai érvek vezetnek el az igazsághoz; s az ő belátásuk is ugyanolyan szilárd, mint a demonstratív úton megismert igazság.”

Averroës: *Döntő értekezés*

az emberi gondolkodást, mint az individuális aspektus.) Ma is vitatott kérdés, mit tartott Averroës az egyén halhatatlanságának kérdéséről; későbbi értelmezőinek zöme szerint tagadta e tant.

Averroës leginkább Arisztotelészhez írt kommentárjai tették ismertté. Harmincnegy kötetnyi kísérszöveget hagyott hátra, néhány műhöz három változatban is írt jegyzeteket: egy rövid, egy hosszabb és egy egészen hosszú változatot. Kommentárjaihoz Arisztotelész szövegeinek különböző arab fordításait vetette össze, de felhasználta Alexander Aphrodisiensis kommentárjainak fordítását is. A világos magyarázatokat és az arisztotelészi gondolatokon végzett finomításokat tartalmazó kommentárokat később (szinte teljes terjedelmükben) héberre is lefordították. A zsidó és keresztény középkorban Averroës filozófiája hosszan és mélyrehatóan éreztette hatását, az iszlám szellemi életben azonban a legkevésbé sem.

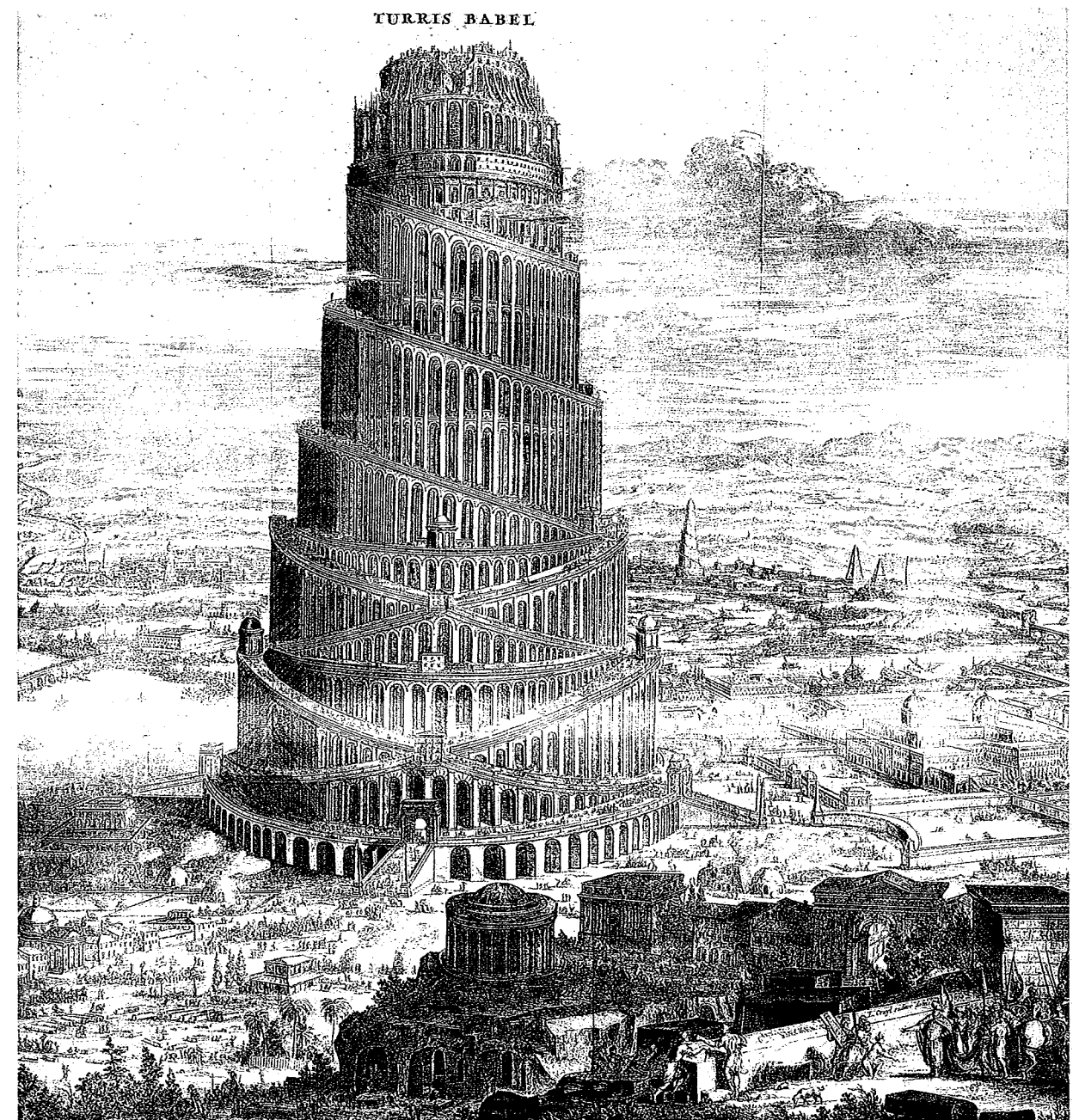
Úgy tűnik tehát, végül a még ma is nagy tekintélynek örvendő al-Ghazálit igazolta a történelem. Averroës után a filozófia teljesen a misztika felé fordult. Al-Szuhravardi (megh. 1191) Avicenna tanaira alapozva bölcseleti misztikát dolgozott ki, melyben gnosztikus és zoroaszter hatások is felbukkantak. Misztikája „a fény tanát” hirdette: Szuhravardi leírta és rendszerbe foglalta a Fények Fényét, Istent és a belőle kiáradó alacsonyabb fényeket. A történész Ibn Khaldún (1332–1406) még megírta filozófiatörténetét, de eredeti iszlám filozófust Averroës után már nem ismert a középkor.

A zsidó filozófia

A zsidó filozófiára mindig termékenyítően hatott nem-zsidó szellemi környezete.

A 10. század kezdetéig jószerivel nem beszélhetünk zsidó filozófiai irodalomról. Az egyetlen kivétel Alexandriai Philón (kb. i. e. 20–i. sz. 50) munkássága. Ám Philón kísérlete, hogy megmutassa az Ószövetség és a görög bölcsélet közötti összefüggést, nem keltett közvetlen vissz-

hangot a zsidó világban. Az intellektuális érdeklődés az idő tájt inkább a szóbeli hagyomány útján való tanítás kodifikációja és e tanítás értelmezésének lecsapódása, vagyis a Talmud felé fordult, amely bár nem rendszeres formában, de filozófiai kérdéseket is tárgyalt. A misztika is sokakat vonzott a talmudi időkben és azután is.

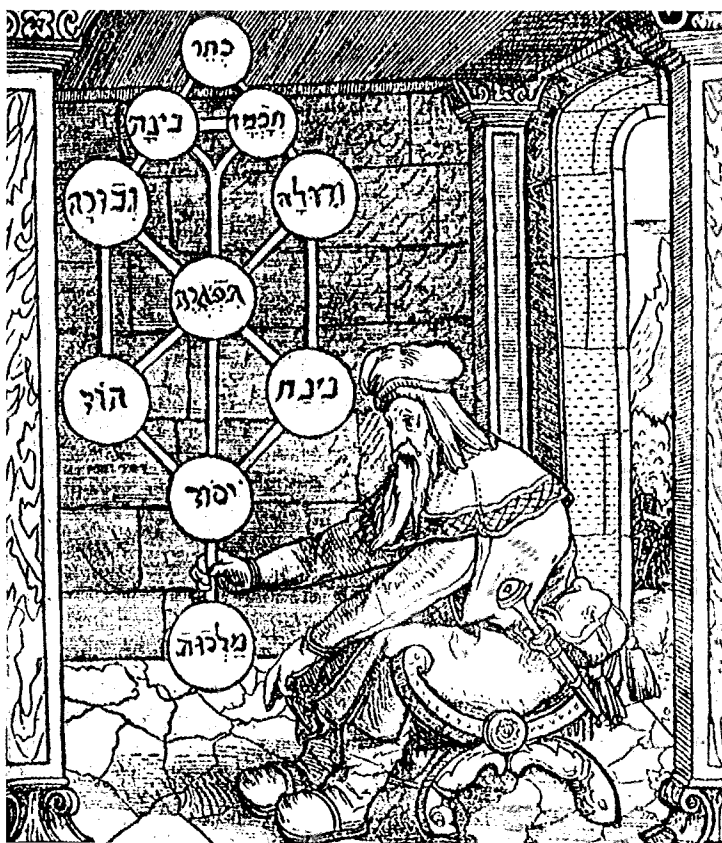


▲ Bábel tornya, melyet a hagyomány szerint Sineár földjén kezdtek építeni Noé utódai. A torony építése az emberi gőg szimbóluma lett, mert Jahve az emberek

nyelvének összezavarásával megakadályozta az óriási építmény befejezését.

ben igazolhat az ész vallási igazságokat, vagy mennyiben fogalmazhat róluk érvényes kijelentéseket. Abban a korban alig akad olyan szerző, aki ne utalt volna arra a már Philón által is hangoztatott gondolatra, hogy a görögök zsidó forrásokból merítették bölcsességüket: a filozófusok, úgymond, a próféták tanítványai.

Műveik nagyjából ugyanazokat a kérdéseket tárgyalják, mint az iszlám filozófusok írásai. Nem volna azonban méltányos a zsidó filozófiára úgy tekinteni, mintha csak annyi telt volna tőle, hogy szolgálja kövesse iszlám példaképét. Mert ahogy az iszlám filozófusainak is helyet kellett teremteniük a kinyilatkoztatás kontextusában az Istenre és a világra vonatkozó mindazon elméleteknek, amelyeket a görögöktől vettek át, ugyanúgy a zsi-



▲ A kabbalához (szó szerint: áthagyományozott bölcsesség) kapcsolódó ábrázolások különösenek hatnak. Ezen a 15. századi metszeten egy agg kabbalista bölcs látható, kezében az úgynevezett Szefirot-fával. A fát a megértés lépcsősi alkotják, melyeknek végül el kell vezetniük a mennyei szférá kapujáig.

dók is kénytelenek voltak az iszlám forrásokból származó gondolatokat újraértelmezni a Tóra és a hagyomány tanításának fényében. Ami például a bibliai antropomorfizmusok, Istenre vonatkozó anyagi körülírások kérdését illeti, itt belső tradícióhoz is kapcsolódhattak, hiszen a 2. századbeli arameus bibliafordítás „kifordította” ezeket a kifejezéseket. A zsidó filozófia önálló arcúata főleg a próféciai megközelítésében tűnik elő: átveszik ugyan a muszlim gondolkodók racionális magyarázatát, de Mózes próféciajának sajátos jel-

legét, az általa tett kinyilatkoztatást a maguk eredeti módján veszik védelmükbe.

Állandó kérdéseik: Isten egysége (ebben a kérdésben nem volt véleménykülönbség a zsidó és a muszlim gondolkodók között), az isteni attribútumok felfogása, a világ eredete, az akaratszabadság Isten mindenhatóságának fényében, és az ember legfőbb célja. A pszichológiai, a kozmológiai és a teológiai megközelítés tulajdonképpen mind arra a kérdésre összpontosul, hogy miként szabadulhat ki az ember földi létének korlátai közül, és léphet kapcsolatba az istenivel.

A Maimonidész életművével lezáruló korszakban a muszlim közegben munkálkodó zsidó gondolkodók, igaz, héber írásjelekkel, de arab nyelven írják szövegeiket. Miután azonban a berber Almohádok vallási türelmetlensége véget vet az andalúziai zsidó közösségek virágkorának, és sok zsidó keres menedéket Spanyolország keresztény fennhatóság alatt álló északi részén, a zsidó tudomány is új központjait alakulnak ki Észak-Spanyolországban, Dél-Franciaországban és Itáliában.

A Maimonidész utáni negyedik szakaszban már keresztény környezetben munkálkodtak a filozófusok. Héberül írtak, zsidó elődeiket, a muszlim bölcseket és Arisztotelészt fordításban olvasták. Ezek a fordítások nem kis részben az Ibn Tibbon család több nemzedéken át tartó fáradozásainak köszönhetően álltak rendelkezésükre, akik sorra ültették át héberre az arab nyelven írt filozófiai és tudományos korpusz darabjait.

De az arab munkák latinra fordításából is kivették a részüket a tudós zsidók, például Toledóban, ahol VII. Alfonz (1126–1157) és Don Raimundo érsek fordítóiskolájában szerzetesekkel dolgoztak együtt, vagy Barcelonában, ahol Avraham bar Hijja, az első héber nyelvű tudományos értekezés szerzője működött. A zsidó fordítók ilyen módon hidat vertek a kultúrák között, segítségükkel a görög-muszlim tudomány eljuthatott a keresztény Nyugat-Európába.

Fordítói ténykedésüknek köszönhetően a Maimonides utáni zsidó bölcselek sokkal jobban ismerték Arisztotelészt, mint elődeik. Ebben a 13. századtól a 15. századig tartó időszakban, leginkább Arisztotelész filozófiájának averroësi és maimonidészi értelmezése foglalkoztatja őket. Az itáliai szerzők némelyikénél a skolasztika ismerete és hatása is kimutatható. Talán a Maimonidész körül kirobbant hosszan tartó és heves vita – amely a zsidó világot filozófiapárti és filozófiaellenes táborra osztotta – is hozzájárult a bölcséleti reflexió elterjedéséhez, ami az arisztotelészi tételek helyességének és bizonyíthatóságának vizsgálatában jutott kifejezésre. Az érdeklődés középpontjában Averroésznek az értelemtől szóló tanítása állt.

Az averroizmus mellett egy másik fontos áramlat is megjelent a 12. század második felében: a kabbala misztikája, vagyis az a törekvés, hogy a

Bibliát betűk és számok segítségével magyarázzák. A gyorsan népszerűvé váló *kabbala* kezdetben kétségkívül rokonságot mutat a filozófiával, mint-hogy neoplatonikus elemek – az emanációelmélet – az lélek megtisztulásának tana –, valamint Szadja gondolatai is leparóldottak benne.

A kezdeti időszak

A kezdeti időszak legjelentősebb alakja a sokoldalú Szaadja, akinek nevéhez a legkülönfélébb nyelvészeti művek, kommentárok és vitairatok fűződnek. El-Fajumban (Egyiptom) született, és főleg a Közel-Keleten tevékenykedett, a szuraitalmudiskolát vezette. Teológiai főműve a *Hittételek és vélemények könyve* [Goldziher Intézet – L'Harmattan, 2005] (Széfer Emonót ve Deót) polemikus-apologetikus írás; célja, hogy észérvekkel igazolja a rabbinikus zsidóságot, és kimutassa annak felsőbbrendűségét.

Szaadja kötelességének tekintette a hitbéli értékek racionális vizsgálatát. A megismerés négy forrását különböztette meg: az érzékszerveket, az ész, a logikai dedukciót (ahol füst van, ott tűz ég) és a megbízható hagyományokat. A negyedik megismerési forrást azért vezette be, hogy ilyen módon rávilágítson a vallás érvényességére. Az ész önmagában nem elégséges, hiszen nem mindenkinél jutott belőle ugyanannyi. Ezért adatott mellé a kinyilatkoztatás.

Művének legfilozofikusabb részei mutazzilát mintára tárgyalják a teremtetést, Isten egységét és igazságosságát. Amikor más témákat taglal (fe támadás és igazságtétel, Izrael megváltása), gon- dolkodása dogmatikusabb. Szaadja nagy gondot fordít az isteni teremtés bizonyítására. Isten te- remtő, nem-anyagi oka a mindenségnek. Egy a nem-összetettség értelmében, és egy az egyedül- állóság értelmében. A teremtető Isten eszméjével az is együtt jár, hogy Istennek a „hatalom”, az „élet” és a „tudás” attribútumát kell tulajdoníta- nunk. Ez azonban nem feltételezi Isten összetett- ségét; ugyanannak a lényegnek különböző aspek- tusairól van szó.

Arra a karaita vádpra, hogy az Írás anyagi istenképnek hódol, Szaadja azzal felel, hogy egy olyanféle szófordulat, mint az „Isten alászállt” a nyelv elégtelenségének következménye; metafora, amely „emelkedettségként” fejez ki egy fogalmat. Szaadjának az antropomorfizmust illető felfogása későbbi filozófusokra is hatással volt.

Az ember Szaadja szerint szabadon cselekszik; igazságtalan lenne Istentől, ha olyan tetteikért büntetné, amelyeket nem szabad akaratából követett el. Ismeri az ember cselekedeteit, de nem ő irányítja őket. A parancsok révén az embernek megadottja, hogy elnyerhesse a túlvilági jutalmat. Szaadja felfogását, mely szerint vannak ra-

cionális parancsok, amelyek az értelemben gyökereznek, és vannak tradicionális parancsok, mint például az étkezési törvények, amelyek a kinyilatkoztatáson alapulnak, később sok szerző átvette.

Szaadja nem ismerte közvetlenül sem Arisztotelész, sem a neoplatonikusok írásait; bizonyításait többek közt kompendiumokból merítette. Jóllehet nem ő az első, mégis őt tartjuk számon a középkori zsidó filozófia megalapítójaként: sokan lesznek, akik az általa kitaposott utat járják.

A karaiták, mint már említettük, elvetették a színhagyomány útján való tanítást. Noha a karaita korpuszt még nem kutatták a maga teljességében, elmondható, hogy racionalizmus dolgában sokkal tovább jutottak, mint Szaadja. Filozófiájukat jobban átitotta a mutazilita tanítás, mint az óvét. Egyes későbbi karaita gondolkodók, mint Juszuf al-Bászir és Jeshua ben Jehuda (11. század) még a kalám atomizmusát is átvették: minden, ami létezik, beleértve a teret és az időt, különálló atomokból áll. Nincsenek tehát egybefüggő folyamatok vagy ok-okozati láncolatok. A mozgó vagy nyugalomban levő atomok összeillesztése és szétválasztása a Teremtő műve, ahogy az ember is hasonlóképpen jár el a maga dolgában.

Említsére méltó még a 9. századi al-Nahavendi teóriája, miszerint Isten csak egyetlen angyalt teremtett, az ő műve a teremtés, és a kinyilatkoztatás is tőle származik. Bár Nahavendi elmélete rokonságot mutat Philón loszoztanával is, elképzelhető, hogy tanításához inkább az Írás állítólagos antropomorfizmusaira igyekezett magyarázatot adni.

A zsidó neoplatonizmus legelső képviselője Szaadja fiatalabb kortársa, Jichak Jiszraéli (kb. 850–950), az egyiptomi Fátimidák szolgálatában álló hírneves szemorvos. Neoplatonizmusa, akárcsak al-Kindié, akitől sok mindent átvész, arisztotelési elemeket is tartalmaz. *Széfér ha-Jeszodot* (Az elemek könyve) és *Széfér ha-Gevulim* (A definíciók könyve) című műveiből a következő kozmogónia bontakozik ki: Isten akaratanál és hatalmánál fogva a semmiből teremtette az első anyagot és az első formát. A kettő társulásából jön létre az értelem, majd egymás után a lélek (amely maga racionális, animális és vegetatív megnyilvánulásában), a szférák és az elemek. Jiszraéli úgy írja le ezt az emanációt, mint egy fényforrás kisugárzó fényét, amely forrásától távolodva fokozatosan veszít fényességéből. Neoplatonikus gyökerű az az elképzelése is, hogy a szellemi eredetűhez visszakívánczó lélek csak megtisztulttan és az értelem által megvilágosodva térhet vissza forrásához.

Jiszraéli volt az első zsidó gondolkodó, aki pszichológiai folyamatként látta a próféciát: a képzelőerő formákat kap az értelemtől, melyek félúton állnak anyagi és szellemi között. Ezek a formák adják az álmok és próféciák anyagát, de beburkolja őket a szimbólumok sötétje, amittől az

„**MESTER:** Kezdjük újból! Magyarázd el az anyagok sorrendjét, vagyis azt, hogyan függ egyik a másiktól.

TANÍTVÁNY: Hol kezdjem?

MESTER: Kezdd az érzékelhetővel.

TANÍTVÁNY: Megértettem, hogy a különálló természeti anyag (a konkrét dolgoké) az egyetemes természeti anyag (az elemeké) által létezik, és hogy az egyetemes természeti anyag az égi szférák anyaga által; utóbbi az egyetemes anyagi anyag által, emez pedig az egyetemes szellemi anyag által.

MESTER: Jól megértetted. És mi következik ebből?

TANÍTVÁNY: Ebből az következik, hogy az ég, mindazzal, ami benne van, a szellemi szubsztancia által létezik, és hogy ez a szellemi szubsztancia az ég hordozója.

MESTER: Magyarázd el most a formák elrendezését, hogyan függenek egymástól, és kezd úgy, ahogy az anyagoknál kezdted!

TANÍTVÁNY: Miként az imént az anyagokról beszéltem, úgy

szólok most a formákról is. A különálló természeti formák szükségképpen az egyetemes természeti forma által léteznek; ez az égi szférák egyetemes formája által létezik, az égi szférák egyetemes formája az anyagiség által, ez utóbbi pedig a szellemi forma által. [...]

MESTER: Jól megértetted. És mi következik ebből?

TANÍTVÁNY: Ebből az következik, hogy az anyag, ami minden érzékelhető dolog, nevezetesen a kiterjedés és minden egyéb akcicens szubsztrátuma, egy anyag. Ez a szubsztrátuma az akcidenceknek, amelyek csak általa, benne, rajta, belőle és a kedvéért léteznek.

MESTER: Miért szükségszerű, hogy ez az anyag egy legyen?

TANÍTVÁNY: Azért, mert minden érzékelhető elegyedik vele, mivel minden érzékelhető dolog akcicens. Az értelem az, ami kiválasztja őket az anyagból, és összeköti vele őket.”

Ibn Gavirol: *Fons vitae*.

értelem segítségével meg kell őket szabadítani. Jiszraéli is magáévá teszi a „mikrokozmosz és makrokozmosz” sok szerzőnél felbukkanó gondolatát: az ember a maga szellemi és anyagi mivoltában mintegy a világegyetem kicsiben.

A neoplatonizmus fejlődése

Slómó ibn Gavirol (1021–kb.1058) egyértelműen Jiszraéli hatása alatt állt. Híres költő volt, filozófusként azonban lassacskán feledésbe merült a neve, mígnem a múlt század közepén megállapították, hogy azonos azzal az Avicbronnal vagy Avencebrollal, akinek *Fons vitae*-jét (Az élet forrása) már a 12. században ismerték a skolasztikusok. Nem gondolták, hogy zsidó szerző tollából származik, ami nem olyan meglepő, minthogy Gavirol főművében alig utal a Bibliára vagy a hagyományra. Emiatt aztán ki is lóg a zsidó filozófusok sorából.

Szinte kizárólagos témája az anyag és a forma. Istenből, az első szubsztanciából kivétel az isteni akarat, amelyből az egyetemes anyag és az egyetemes forma keletkezik. (Egyes passzusok szerint csak a forma jön létre az akaratból, az anyag Isten-től ered.) Anyag és forma összekapcsolódásából árad ki az értelem, majd pedig a lélek, a természet és az anyagi világ emanációja, melyek egyre durvább anyagot foglalnak magukban. Minden dolog összetettebb a magasabb szintűhöz viszonyítva, és egyszerűbb az alacsonyabb szintűhöz

képest. A létező hierarchiájának nincsen olyan szintje, ahol ne lenne anyag is, forma is. Isten kivételével minden, beleértve az értelmet is, anyagból és formából áll. A valóság két eleme közti viszony azonban nem teljesen világos Gavirolnál. Művében az anyag önálló létének gondolata megfér azzal az elképzeléssel, hogy az anyag nem létezhet a forma nélkül.

Nem kevésbé homályos az isteni akarat és a jóság viszonya. Igaz, önmagában az akarat azonos az isteni lényeggel, de ami a működését illeti, az már a jóság kivételése. Az isteni akarat a hatók, amely mindent áthat, ami csak létezik. Lehetséges, hogy Gavirol azért vezette be az akaratot, hogy valamelyest megtörje az emanációs folyamat merevségét.

Az ember és a világegyetem párhuzamos viszonyban van egymással, ezért saját lelkének ismerete az embert elvezeti Isten ismeretéhez. Az ember úgy tehet szert erre az ismeretre, hogy lelkét kiszabadítja a természet „börtönéből”. Értelme megfelel az első szubsztanciának, lelke az akaratnak, anyaga és formája pedig az egyetemes anyagnak és formának.

Ibn Gavirol írt egy hosszú tankölteményt is *Keter Malkhut* (A királyi korona) címmel, amelyben árnyalatnyi eltérésekkel ugyanezt a neoplatonikus világképet vázolja fel. Ibn Gavirol anyag és forma kérdéseit előtérbe állító gondolkodása az egy ibn Caddik kivételével nem sok követőre talált, ibn Daud pedig hevesen bírálta nézeteit. Meg kell jegyezni, hogy más, elsősorban nem

bölcséleti érdeklődésű zsidó tudósok számára is a neoplatonizmus jelentette a gondolkodás bevett kereteit.

Bahja ben Joszéf ibn Pakuda (12. század második fele) a szerzője a *Hovot ha-Levavot* (A szív kötelességei) című nagyhatású etikai értekezésnek, melynek középpontjában a hit minden tökéletességek betetőzéséből, az Isten iránti szeretetből fakadó belső megtapasztalása áll. Az iszlám misztika hatását mutató könyv első fejezetei Isten létét és egységét tárgyalják. Újdonságot hoz, hogy Bahja belebocsátkozik az „egy” kifejezés különböző használati módjaiba, így világítva rá, hogy Isten egysége minden más dolog egységétől különbözik. Ami Isten attribútumait illeti, Bahja ibn Pakuda itt megkülönbözteti a lényegi attribútumokat (létező, egy és örök), amelyeket negatívan kell felfogni, valamint a teremtő Isten munkálkodására vonatkozó cselekvési attribútumokat. Ezt a különbségtételt később Maimonidész is átveszi.

Joszéf ibn Caddik (megh. 1149) *Olam Katanja* (A mikrokozmosz) című műve Gavirolnak azt a tételét dolgozza ki, hogy minden ismeret kulcsa az önismeret, ennél fogva Istenhez is önmagunkon keresztül jutunk el. Abból a gondolatból kiindulva, hogy az emberben, ebben a „mennyei növényben”, az anyagi és a szellemi világ egyaránt jelen van, lépésről lépésre leírja, miként egyezik meg egymással az ember és a világegyetem. Műve több arisztotelészi elemet tartalmaz, mint elődeié (pl. a lélek definíciója), de tárgyalásuk neoplatonikus keretbe ágyazódik.

A matematikus-csillagász Avraham bar Hijja (megh. 1136) filozófiai írásában új tárgy bukkan fel: Izrael története. Hijja négy szakaszra osztotta a világtörténelmet, melyek mindegyike a teremtés egy-egy napjának felel meg. Történelmi és asztrológiai ismereteire támaszkodva, megpróbálta kiszámítani Izrael eljövendő megváltásának időpontját. Izrael üdvtörténete Hijja szerint párhuzamosan a lélek szabadulásának történetével, melynek során a racionális lélek egyre függetlenebbé válik az alacsonyabb lélekreszektől, mígnem Jákobbal eléri azt a stádiumot, amikor már az utóbbiaktól függetlenül is képes létezni, Izrael népe pedig kiválasztatik.

A középkor zsidó tudósai többnyire komoly tudománynak tekintették az asztrológiát, és gyakran szőtték bele filozófiai elmélkedésükbe. Az orvosként, csillagászként, költőként és nyelvtudósként is nevet szerzett Avraham ibn Ezra (1089–1164) ugyancsak arra törekedett, hogy összekösse a csillaghitet az akarat szabadságba, illetve a gondviselésbe vetett hittel. Ez a számtalan helyen megfordult tudós, aki merész bibliakritikájával kiérdemelte Spinoza csodálatát, filozófiai elméleteket is magába olvasztó népszerű bibliakommentárjaival nagyban hozzájárult ahhoz, hogy a „görög bölcsesség” szélesebb körben is ismert le-

gyen. Isten és a világ viszonya a neoplatonikus emanációs folyamatról értekező ibn Ezránál pantheisztikus jelleget ölt. Avicennához hasonlóan ő is azt tanítja, Isten ismeri ugyan a fajokat, az egyéneket azonban nem.

Az arisztotelizmus megjelenése

A híres költő, Jehuda Halévi (1075 előtt–1141) gondolkodásának – amelyet ő maga bizonyára visszaperelné a filozófiától – mintegy foglatatát adja egyik mondása: „Ábrahám Istene nem Arisztotelész Istene”, és ezzel nem mond mást, mint hogy az igaz ismerethez nem a kozmosz, hanem a zsidó történelem tanulmányozása útján lehet eljutni.

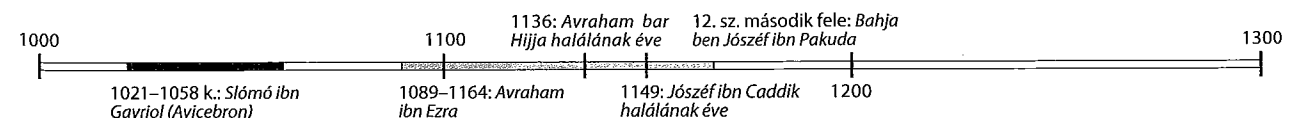
Halévi azzal kezdi *Kuzáriját* (Érvek és bizonyítékok könyve a megvetett hit védelmében), hogy képet fest a filozófusok istenéről: találó jellemzést ad kora Andalúziájának arisztotelianus filozófiájáról, amely akkoriban még nem kerekedett ugyan felül a zsidó vallásfilozófiában, de Halévi szemében már a vallást fenyegető veszélyként jelent meg. Ez a „filozófus-Isten” tiszta értelem, amely csak önmagát ismeri, és nem sokat törődik az emberek cselekedeteivel és hogylétével, ami pedig az embereket illeti, fő céljuk, hogy kapcsolatba kerüljenek a cselekvő értelemmel, bármilyen legyen is vallási hátterük.

Ezzel állítja szembe Halévi Izrael Istenét, aki megnyilatkozott a történelemben, és kiválasztott magának egy népet. Ha az arisztotelészi filozófiát egészében nem veti is el, értékét az istenire vonatkozóan megkérdőjelezi; bizonyosság erre, hogy nem akad két filozófus, aki egyetértene egymással.

A közvetlen vallásos tapasztalatot Halévi a filozófiai megismerés fölé helyezi. Minden racionális magyarázatot sutba dobva, a prófécia Isten egyes-egyedül Izraelnek fenntartott adománya-ként tételezi. A próféta közelebb viszi az embert Istenhez, ahogy Izrael is közvetítő Isten és a többi nép között. A prófécia, ez az „isteni dolog” Ábrahám óta nemzedékről nemzedékre száll, egyének útján, de Izrael egészében is.

Al-Ghazálihoz hasonlóan Halévi is azért veti latba minden tudását, hogy visszaautsítsa az arisztotelészi nézeteket, miközben észrevétlenül maga is támaszkodik a filozófusokra, kölcsönvéve például az attribútumokról vallott felfogásukat.

Az arisztotelianus gondolkodás ibn Dauddal (kb.1110–1180) ver gyökeret a zsidó filozófiában. Arisztotelészi alapokon nyugvó és főként Avicennától merítő *Ha-emúná ha-rámá* (A magasatos hit) címen ismert munkája a szubsztanciafogalom és a kategóriák részletes megvitatásával kezdi a valóság leírását. Az arisztotelészi fizikából vett alapelvek segítségével bizonyítja Isten létét, a szükségszerű létezőt és az értelmeket,



Mi sem mutatja jobban Móse ben Majmón, ismertebb nevén Maimonidész nagyságát, mint a zsidó világban közkeletű mondat: „Mózesről Mózesig [értse Moses Mendelssohn] senki nem volt, csak Mózes [értse Maimonidész].” Mózes-Maimonidész, ez a vitatott filozófus csakugyan döntő módon befolyásolta a zsidó gondolkodást, és nemcsak a középkorban, hanem azután is.

Maimonidész 1135-ben vagy 1138-ban született Cordobában (Kordova). Az Almuhád-uralom alatti zsidóüldözések 1148-ban a családját menekülésre kényszerítik. Élete következő állomása Fez, ahol orvoslást tanul, és megkezdí irodalmi tevékenységét. Amikor itt is megerősödik a vallási türelmetlenség, tovább vándorol a palesztinai Akkóba, majd végül Fosztátnban (a mai Kairó óvárosában) telepedik le. Maimonidész, aki törvénytudóként ekkorra már nagy tekintélyt vívott ki magának, a zsidó közösség vezetője lesz.

Fivére, Dávid támogatásának köszönhetően zavartalanul az írásnak szentelheti magát, de miután Dávid az egyik üzleti útja során meghal, Maimonidész rászánja magát eredeti mesterségének gyakorlására. 1185-ben a szultán orvosa lesz. A legenda szerint maga Oroszlánszívű Richárd is kikéri a tanácsát. Noha tendői naponta az udvarba szólítják, ekkoriban írja két főművét, *A tévelygők útmutatóját* [Logos, 1997] (*More nevuim*, 1190) és a *Misné tórát* [Részletek in: Majmuni Kódex. Magyar Helikon-Corvina, 1980] (A törvény ismétlése), a közösség fejeként pedig élénk levelezést folytat számos tengeren túli zsidó közösséggel. Amikor 1204-ben meghal, az egész zsidó világ gyászba borul.

Noha életét jószerivel Hispániától távol élte le, műve tipikusan az andalúziai arisztoteliánus bölcelet terméke. Racionális beállítottságára vall, hogy középkori embertől szokatlan módon határozottan elutasítja az asztrológiát.

Maimonidész filozófiáját két főműve foglalja magában. Míg a *Misné tóra* széles közönségnek szánt jogi munka, a zsidó törvény világos és rendszeres összefoglaló tárgyalása, addig a *More nevuim* bibliamagyarázat annak a válogatott körnek a számára, akiknek tagjait összezavarták filozófiai ismereteik, és nem tudják, hogyan egyeztessék össze tudásukat a Biblia szó szerinti értelmével. A történelem fintora, hogy ez az összhangteremtés szándékával íródott mű heves vitákat robbantott ki, és megosztotta a zsidó gondolkodást.

majd visszakanyarodva műve apropójához, végül sort kerít az akaratszabadság kérdésére is. Álláspontja szerint az ember szabadon cselekszik, ami óhatatlanul magában foglalja, hogy Isten mindentudása behatárolt.

Halálával ellentétben ibn Daud nem kételkedik a filozófia és a vallás összhangjában, mely szerinte ki is mutatható, csak helyesen kell magyarázni a Bibliát. Apológiának szánt írásában filozófiai alapon vette védelmébe a zsidó vallást; ebből adódik, hogy művében kiemelt helyet foglal el a prófécia racionális magyarázata és a mózesi prófécia igazolása.

Maimonidész

Hogy mi is volna Maimonidész gondolkodásának a megfelelő értelmezése, arról még nem hangzott el az utolsó szó; számos olyan pont van gondolatmenetében, melynek megítélésében megoszlik az értelmezők véleménye. Ennek az az oka, hogy a *More nevuim* szerzője nem egyszerűen a bibliai szöveg magyarázatát tűzte ki célul, hanem hogy felfedi a „Törvény titkait”, melyek a teremtéstörténetben és Ezékiel próféta látomásaiban – Maimonidész szerint a fizikában és a metafizikában – vannak elzárva. S minthogy e titkok ismerete egy akkoriban elterjedt, többek között Averroésnál is hangot kapó felfogás szerint csak egy intellektuális elit kiváltsága lehet, Maimonidész gondot fordít arra, hogy stílusa kellőképpen ezoterikus legyen: írása csupa szándékos homályosság és ellentmondás, hogy csak figyelmes olvasója tudja helyesen kihüvelyezni az értelmét, a naiv, tudatlan tömeg pedig érje be a külső jelentéssel. Ebből adódik, hogy míg nem egy középkori és modern kommentátor szerint Maimonidész a filozófia és a vallás egybehangolásán munkálkodott, addig mások az arisztotelészi filozófia hívének tartják, aki burkolt formában közölte valódi nézeteit. Joggal mondják a *More nevuim*-ra, hogy varázserdő: nem ereszti el olvasóját.

A könyv a bibliai antropomorfizmusok magyarázatával kezdődik, aztán rátér az isteni attribútumok tárgyalására. Maimonidész azon az állásponton van, hogy az esszenciális attribútumokat negatívan kell felfogni, az Istennek tulajdonított akcidentális attribútumok viszont Isten cselekvésére vonatkoznak, amelyről az embernek példát kell vennie.

Maimonidész élesen bírálja a kalám Isten léte mellett felvonultatott bizonyítékait. Ezek helyett az arisztotelészi fizikából kölcsönzött bizonyítékokhoz folyamodik, hogy igazolja Isten létezését: a mozgás alapján való bizonyításhoz, amely Istent teszi meg a mozgás első okává, valamint a potencia aktusba való átmenetének bizonyítékához, ahol Isten mint hatóok szerepel.

▼ Lap Maimonidész *More nevuim*-jának egy spanyol kéziratából. A kép egy csillagászt mutat, amint asztrolábiával a kezében a természet törvényeiről beszél.



„A prófétiára vonatkozó nézeteivel az embereknek úgy állunk, mint a világ ős időktől valósága vagy teremtése dolgában [...]”

Az első nézet, s ez a műveletlenek sokasága által vallott nézet, mely a prófétiában hisz, és a mi hittörvényünket valló emberek egy része is hiszi azt, t. i. hogy Isten kiválaszt tetszése szerint az emberek közül valakit, rá árasztja a prófétiát, és küldetéssel bizta meg őt, tekintet nélkül szerintök arra, hogy az a férfiú akár bölcs-e, akár tudatlan, akár értes, akár fiatal ember, csak hogy feltételeznek benne valami jót és erkölcsi fölényt [...].

A második nézet a philosophusok nézete, s ez az, hogy a próféta egy tökéletesség az ember természetében, s e tökéletesség el nem érhető valaki által, hanem csak tanulmány útján, a mely azt, a mi a nemből mint lehetőség megvan, valósággá teszi, hacsak abban nem gátolja vagy valamely a vérmérsékletből eredő akadály, vagy valamely kívülről jövő ok, a mint az minden tökéletességgel szokott lenni, melynek léte valamely nemből lehetséges. Mert ama tökéletességnek a

végletekig való jelenléte az emberi nem minden egyedében föl sem is tehető, de igen is egy egyedben, és e kívül pedig szükségképpen nem. S e nézet szerint lehetetlen, hogy tudatlan próféta legyen [...]. Hanem a dolog úgy áll, hogy a kiváló ember, aki értelmi és erkölcsi tulajdonságaival tökélyre vitte, hogyha a lehető legtokéletesebb képzelő tehetséggel bír, s előkészül oly módon, a mint erről hallani fogsz, az olyan próféta lesz szükségképpen [...].

A harmadik nézet s az hittörvényünk nézete és tanunk alapja, teljesebb, ugyanaz, mint eme philosophiai nézet egyik kivételével. Mégpedig, mi azt hisszük, hogy a próféta tekintetében arra való, a ki erre elkészült, lehet, hogy nem próféta, mégpedig Isten akarata következtében [...], ellenben a köznép tudatlan emberénél ez – szerintünk – lehetetlen, azaz, hogy közülök valaki próféta legyen ép oly lehetetlen, mint hogy számár vagy béka legyen próféta.”

Maimonides: *A tévelygők útmutatója*.
(Ford. Klein Mór – a fordítás szöveghű közlése)

A világ örökkévalóságának igazolására szolgáló arisztotelészi érveket elemezve Maimonidész arra a konklúzióra jut, hogy az értelem éppoly kevésbé tudja bizonyítani az örökkévalóságot, mint a teremtést, de a teremtés mellett szóló érvek mégis elfogadhatóbbak az örökkévalóság mellettiekénél, annál is inkább, minthogy az írás is *creatio ex nihilo*-ról beszél. Nem mindenki érti azonban szó szerint Maimonidész állításait; némelyek szerint a szerző titokban elfogadja a világ örökkévalóságának tanát. Maimonidész abban a kérdésben is kritikus álláspontra helyezkedett, hogy vajon a mennyben is érvényesek-e az arisztotelészi fizika törvényei.

A prófécia jelenségéről alkotott elméleteket Maimonidész összefüggésbe hozza a világ eredetére vonatkozó elképzelésekkel. A próféciát úgy tekinti, mint egy természetes folyamat lezárását: amikor intellektuális fejlődése eléri tetőpontját, a prófétát megvilágosítja a cselekvő értelem. Az is megeshet, hogy egy jelöltől Isten megvonja a próféciát. Mózesre azonban nem érvényes a prófécia racionális magyarázata; Mózes külön kategória. A próféta egyszerre filozófus és törvényhozó. Maimonidész politikai filozófiája al-Farábíét szövi tovább, de csak torz képünk lehet róla, ha függetlenítjük a filozófus szellemi vezetőként betöltött szerepétől.

Jób könyvének magyarázata arra is alkalmas, hogy ad Maimonidésznek, hogy az isteni gondviselésről elmélkedve, áttekintsen és bíráltnak vessen alá négy különböző álláspontot: az első szerint minden, ami történik, véletlenül alapul (Epikuros); a második szerint csak általános gondviselés van, egyéni nincs; a harmadik szerint az isteni akarat kormányoz mindent (asariták); a negyedik szerint van egyéni gondviselés, még az állatok sem maradnak ki belőle (mutaziliták). Maimonidész úgy véli, a gondviselés az egyénekre is kiterjed, ám hogy milyen mértékben részesül benne az ember, az már értelmének fejlődésétől függ.

Műve utolsó részét Maimonidész a parancsolatok racionális magyarázatának szenteli, s azokat sem hagyja ki a sorból, amelyek inkább „tradicionálisnak” számítanak; ez utóbbiakat is észérvekkel igazolja, beágyazva őket történeti összefüggésükbe.

13–14. század

Annak ellenére, hogy Maimonidész racionális vilásejtelmzése a konzervatív oldal ellenállásába ütközött, vagy talán éppen ennek következtében, a 13–14. században megélnékül a filozófiai aktivitás. Ennek a termése megannyi arab szöveg

héber fordítása kommentárjaikkal együtt, számos filozófiai kommentár a Biblia könyveihez, továbbá sok kompendium és enciklopédia.

Maimonidész hatása az utána jövők hosszú sorára kiterjedt. Gyakran hasonlítják a szintén arisztotelészi elméleteket feldolgozó Averroészhez, és sokszor értelmezik filozófiáját Averroész tükrében, akinek szinte minden kommentárját lefordították héberre. Averroész nyomdokán jár Jichak Albalag (13. század második fele), aki a latin averroistákhoz hasonlóan amellet foglalt állást, hogy a filozófiai igazság nem feltétlenül egyezik meg a vallási igazsággal.

A Maimonidészt követő idők első jelentős alakja a Gerszonidészként vagy Leo Hebraeusként ismert Lévi ben Gersóm (1288–1344), egy dél-franciaországi csillagász, aki az égitestek magasságának megmérésére szolgáló Jákob botjának feltalálásával írta be a nevét a tudománytörténetbe. *Milhamot Adonai* (Az Úr háborúi) című műve arról tanúskodik, hogy Gerszonidész kritikusan viszonyult Maimonidészhez és Averroészhez, akiknek műveihez kommentárt is írt.

Elődeitől eltérően teológiai istenbizonyítékokhoz folyamodik: a teremtés rendezettsége és célszerűsége felsőbbrendű lényt feltételez, aki létrehozta és ismeri ezt a rendet. Gerszonidész mind a világ örökkévalóságát, mind a világ teremtését kétségbe vonja. Szerinte Isten a világot teljességgel formátlan anyagból alkotta, amit tulajdonképpen értelemben véve nem mondhatunk létezőnek. Ami a determináció kérdését illeti, a Földön mindent az égi szférák határoznak meg, de ezeket Isten oly módon rendezte el, hogy az ember számára a lehető legjobbat biztosítsák. Ezt a fajta determinizmust Gerszonidész igyekszik egyesíteni az ember szabad akaratával. Isten tudása a természet általános rendjére korlátozódik, így tehát

nem tudhatja, hogy az ember miként fog cselekedni a jövőben.

Az attribútumokat Gerszonidész szerint elsődlegesen Istennek kell tulajdonítani, és csak másodlagos, levezetett értelemben az embernek. A passzív értelmet a lélek egyfajta diszpozíciójának tartja, amely minden egyes emberben létrejön. Ez az értelem a cselekvő értelem segítségével tesz szert ismeretre, s válik ily módon szerzett értelmé, mely halhatatlan. Ez a halhatatlanság Averroész vélekedésével ellentétben individuális.

Chasz dai Crescas (1340–1412) zsidó-spanyol vallásfilozófus *Or Adonai* (Az Úr fénye) című művében vitába száll mind Arisztotelésszel, mind Maimonidésszel. Arisztotelésszel szemben azt állítja, hogy igenis létezik üres tér, amit ő kiterjedésnek fog fel. Továbbá módszeresen cáfol minden olyan állítást, amellyel Maimonidész Isten létét, egységét és anyagtalanságát akarta bizonyítani. Crescas az egyetlen zsidó filozófus, aki szerint az emberi akarat determinált, alá van vetve a kauzalitásnak, Isten pedig ismeri az ember jövőbeli cselekedeteit. Arisztotelész-kritikája már az újkort vetíti előre.

Crescas, aki végigélte az 1391-es hispániai zsidóüldözéseket, vitáiratban támadja a keresztényeket, akárcsak ő utána Jóséf Albo (megh. 1444), aki népszerű *Széfér Halkkarim*-jában (Gyökerek) Maimonidészt és Averroést követve valása alapjainak filozófiai kifejtésére törekszik.

Végezetül meg kell említeni Don Jichak Avrabanél, egy államférfit, aki a zsidók Spanyolországból való elűzése után Itáliában dolgozik tovább politikai színezetű filozófiáján, valamint Élija Delmedigót, aki Pico della Mirandola felkérésére latinra fordítja Averroést. Kettejükkel lezárul a középkori zsidó filozófia bő hatszáz éves története.





► Jan van Ruusbroec, dél-németalföldi misztikus, 1343-tól a groenendaali Ágoston-rendi kolostor apátja. Olyan nagy hatású művek szerzője, mint *A lelki menyegző* (Die geestelike brulocht) vagy *A tizenkét begina könyve* (Boec van den twaelf beghinen).

Középkori volt-e a középkori filozófia?

A 20. század elején élénk vitát váltott ki a kérdés, mennyiben összeegyeztethető egymással a filozófia és a keresztény gondolkodás. A vita 1931-ben, Szent Ágoston születésének évfordulóján érte el tetőpontját. Émile Bréhier, egy vaskos filozófiatörténet szerzője szerint a filozófia és a keresztény gondolkodás kizárja egymást, s a középkorral kapcsolatban csakis teológiáról beszélhetünk. Vele ellentétben Étienne Gilson, a kor filozófiájának neves történésze úgy vélte, éppen a középkor volt az, melyben a keresztény gondolkodás egyet jelentett a filozófiával. Gilson nézete több ok miatt is problematikus. Nehezen volna ugyanis igazolható, hogy csakis a középkornak lettek volna keresztény filozófusai. Ráadásul Gilson ezzel az állításával egy kalap alá veszi az ún. patrisztika, vagyis az egyházatyák (mint Tertullianus vagy Szent Ágoston) korának filozófiáját a középkori filozófiával.

A hit és az értelem harmóniája

Mások úgy vélik, hogy a középkori filozófia a nyilatkoztatott hitigazságok szisztematikus végiggondolása volt az ókor bölcseleti fogalmainak segítségével. Ebben az értelemben a középkori filozófia legfőbb feladata nem más, mint hogy rámutasson a hit és az értelem alapvető egységére, s hogy szertefoszlasson minden olyan látzólagos problémát, mely ellentmondana ennek az egységnek.

A legteljesebben Aquinói Szent Tamás testesítette meg ezt az eszményt a 13. században, s e századot tarthatjuk a középkori filozófia, más

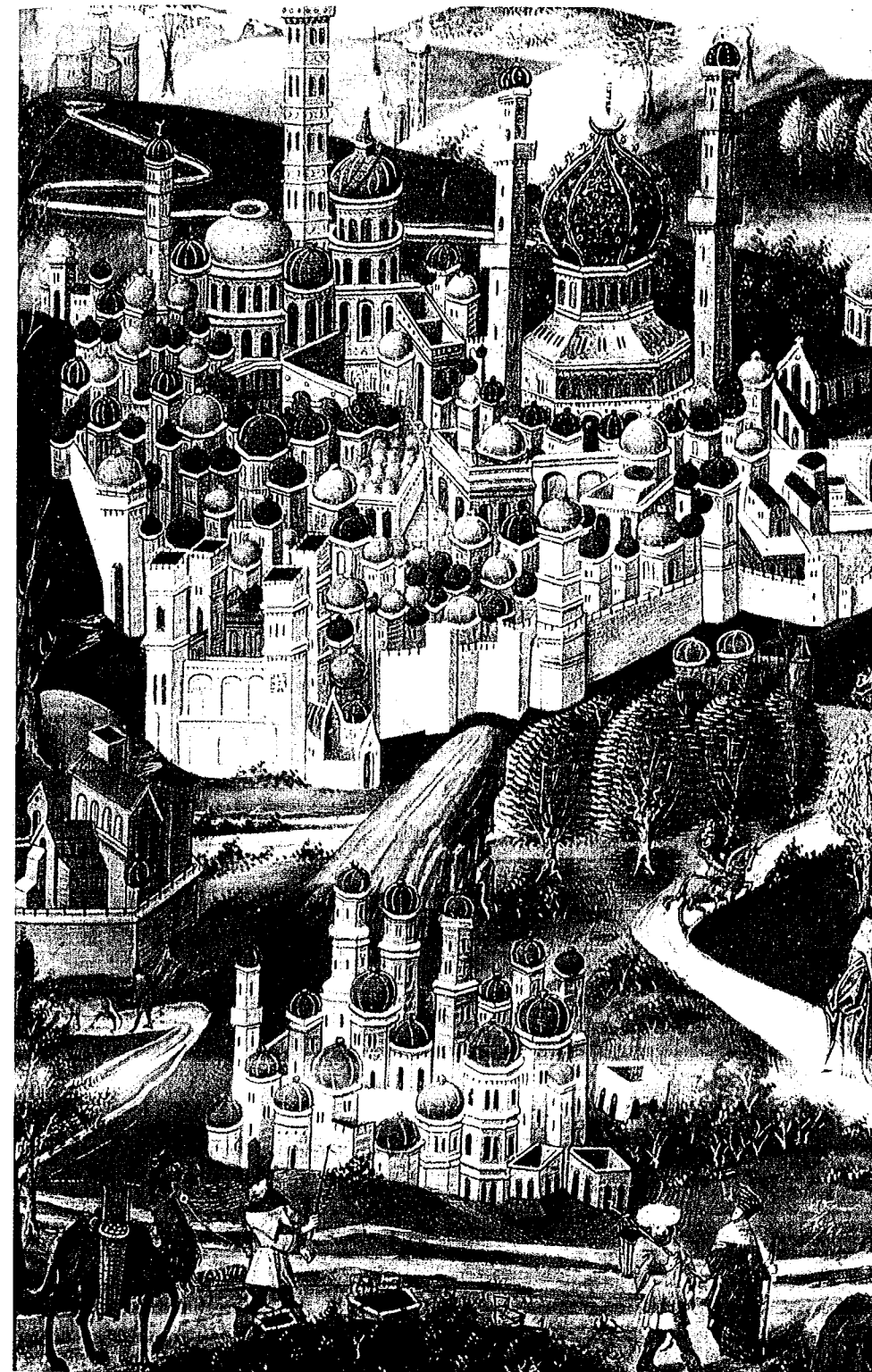
néven a skolasztika fénykorának is. Ha azonban így teszünk, akkor a 14. századnak azokat a gondolkodóit, akik elutasították e harmónia lehetőségét (mint pl. Ockham), kénytelenek leszünk kizárni a „középkoriként” számon tartott gondolkodók közül, s a 14. századot dekadens korszaknak kell neveznünk. Sokan így is tesznek: szerintük a középkori filozófia története 1277-ben véget ért, mikor az egyház bizonyos filozófiai állításokat hivatalosan elítélt. Ha ezt az évszámot valóban vízválasztónak tartjuk, újabb problémák merülnek fel: Aquinói Szent Tamás követői, a tomista bölcselet képviselői ugyanis, akik a 14. és a 15. században is kitartottak a hit és az értelem egysége mellett, ily módon kívül esnek a középkoron.

Korszakolás

Mi következik mindebből? Ha a középkori filozófiát csak a keresztény gondolkodással vagy a hit és az értelem harmóniájára való törekvéssel kívánjuk megfeleltetni, nehézségekbe ütközünk. A középkori gondolkodás leginkább elterjedt általános jellemzései végső fokon tarthatatlanok, és csak megnehezítik a középkori gondolkodás megismerését. A legcélszerűbb talán, ha a középkor egységét egyelőre csak hipotézisként szerepeltetjük.

A középkort leggyakrabban az 500. és az 1500. év közé szokás helyezni. Nem mintha az említett két esztendőben korszakos jelentőségű események történtek volna, még kevésbé azért, mert így e kor éppen ezer évet fog át. E két korszakhatárnak pusztán praktikus haszna van: a középkor fogalma így ugyanis tisztán *kronológiai* egységet jelöl. Ebben az értelemben középkorinak nevezük azokat a személyeket, akik e két évszám között alkottak, s középkori eseményeknek azokat, melyek ez idő alatt történtek. Ilyen korszakolás mellett érvényüket veszítik azok az ideológiai töltetű megnevezések, melyek szerint Boëthius (480–524) „az utolsó római és az első középkori” gondolkodó lett volna, s Theodor Lessing német író is némiképp megalapozottan gúnyolódott azokon, akik szerint a középkor jellegzetesen „középkori” lett volna a felvetésével, hogy I. Miksa német-római császár (1459–1519) egy szilveszter éjjelén középkori uralkodóként hajtotta álomra fejét, hogy másnap – nem kis meglepetésére – újkori császárként ébredjen fel.

A középkor fogalmának pusztán kronológiai értelmű használata mindenképpen indokolt. Számos kézirat vár még kiadásra, s számos hozzáférhető írást kell még tanulmányoznunk e korból. A korszakolás (különösen a középkorral kapcsolatban) mindig bizonyos „munkamegosztást” is jelent; elég, ha csak a különböző egyetemi



◀ A középkori kereskedők útjaik során megismerhették a Kelet minaretekkel, kupolákkal ékesített nagyvárosait.

► I. Nagy Gergely pápa (kb. 540–604) szkriptóriuma. Bár ő maga nem volt eredeti gondolkodó, tanítói munkássága jelentős. Műveivel elsősorban az ágostoni tanokat hirdette.



tanszékek feladataira gondolunk. Még ha feltételezzük is, hogy egykor sikerül megalkotnunk a középkori filozófia átfogó tipológiáját, ez az idő még nem érkezett el. Ha ma egy gondolkodót kö-

zépkori filozófusnak tartunk, az nem jelent mást, mint hogy oly korban élt és alkotott, melyet az utókor, vagyis mi magunk teremtettünk köré: a középkorban.

Boëthiustól az 1000. esztendőig

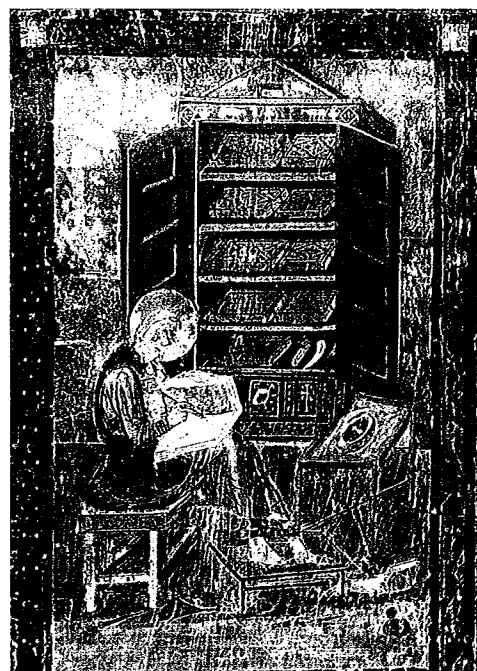
Az ókor végén Proklosz görög gondolkodó írásában bizonyos értelemben betetőzést nyert a neoplatonikus filozófia. A nyugati világ középkori filozófiájának fejlődésében a neoplatonizmus jelentős szerepet játszott: a 9. századtól kezdve (különösen Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitész közvetítésével) számos gondolkodóra hatott a neoplatonizmus. Proklosz idejéből azonban egy másik jelentős, összegző és egyben közvetítő gondolkodót is ismer a filozófiatörténet: ő Boëthius római politikus és filozófus. Nagy Theodorik udvarában jelentős szerepet töltött be: az uralkodó *magister officiorum*a, első minisztere volt. 523-ban árulás hamis vádjával őrizetbe vették, 526-ban kivégezték. Fogsága idején írta meg *A filozófia vigasztalása* [Európa, 1979] (*De consolatione philosophiae*, 524) című művét.

Boëthius hatása

Míg Proklosz tanai a görög műveltség területén a 6. századi Pszeudo-Dionüsziosz személyében nagy formátumú közvetítőre letek, Boëthius munkásságát igen sokáig figyelemre sem méltatták. Egyik kortársa, Cassiodorus – miután a keleti gót uralkodók alatt jelentős politikai karriert futott be – saját birtokán Vivarium néven kolostort alapított, és szerzetestársai okulására tankönyvet is szerkesztett *Institutiones divinarum et saecularium litterarum* (Az egyházi és világi tudományokkal kapcsolatos tudnivalók) címmel. E tankönyv nemcsak teológiai, de „profán” témákat is feldolgozott – ismerteti a szabad művészeteket (artes



▲ Sevillai Szent Izidor átnyújtja nővérének a *Contra Judaeos* (A zsidók ellen) című könyvét. A Nagy Károly meghívására érkező hispániai tudósok 800 körül meghatározó szerepet játszottak a frank udvar szellemi életében.



► Beda Venerabilis, az angolok első történetírója feljegyezte, hogy több kortársa a fegyverek forgatása helyett inkább a tanulmányoknak szentelte magát. A northumberlandi miniatúra – mely egy kéziratban maradt ránk – az író Ezrát ábrázolja olvasófülkéjében.

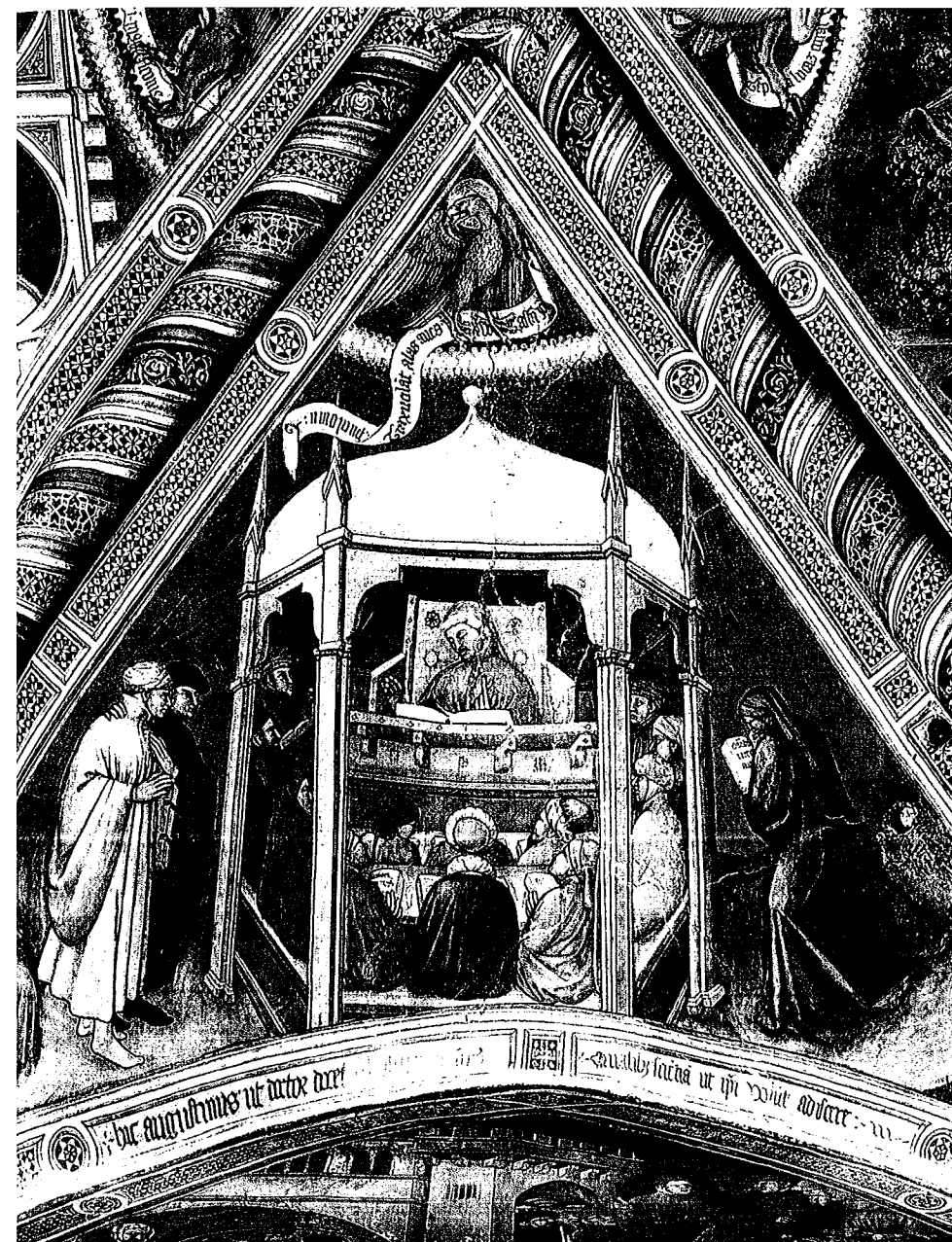
liberales) is. Maga a könyv kompiláció, s mint ilyen, nélkülöz minden eredetiséget. Ráadásul alapvetően olyan késő római forrásokra támaszkodik, melyek már maguk is kompilációk voltak. Bizonyítható, hogy egy évszázaddal később Sevillai Szent Izidor is használta Cassiodorus kompilációját, miközben Boëthius hatása – bár sokat meríthettek volna belőle – kimutathatatlan.

E tény megértéséhez nélkülözhetetlen a kor politikai helyzetének ismerete. A stabilitás teljes hiánya (melyet többek között a barbár törzsek ismétlődő betörései okoztak) nemigen kedvezett a kulturális életnek. A fokozatosan felbomló Római Birodalomban a tudományoknak vagy a filozófiának csak néhány csendesebb, periferikus vidéken volt esélye a túlélésre. Ilyen volt Hispánia, ahol Sevillai Szent Izidor a nyugati gótok (vizingótok) uralma alatt működött, vagy Anglia, ahol Beda Venerabilis (673–736) alkotott. Mikor a Frank Birodalomban a 8. század második felétől megszilárdultak a politikai viszonyok (különösen Nagy Károly uralkodása alatt), Yorki Alkuin, Nagy Károly minisztere kapott lehetőséget először arra, hogy megszervezze az oktatást. Alkuin azonban az ehhez szükséges, az ókorból továbbhagyományozott tananyagokat csak szülőföldjén, Angliában találhatta meg.

Mindazonáltal a társadalmi, politikai viszonyok valamelyest már a 7. században javulni kezdtek. Miután 600 körül sikerült visszaszorítani a pestist, gyarapodott a lakosság létszáma, és újrakezdődhetett a rendszeres földművelés, melynek során újabb és újabb területeket vontak művelés alá. A kiegyensúlyozott politikai helyzet következtében éves vásárokat lehetett tartani, megindult a kereskedelem, nőtt a lakosság jövedelme. Az általános fellendülés alapjait tehát a stabil politikai rendszer teremtette meg.

Yorki Alkuin befolyását annak köszönhetette, hogy Nagy Károly – még ha pusztán politikai előrelátásból is – nagy hangsúlyt fektetett az oktatásra és a nevelésre; felismerte, hogy az alfabetizmus könnyen ellehetetlenít bármely közigazgatási rendszert. Boëthius azonban mind Alkuin, mind a kor többi tudósa számára ismeretlen volt: művei sosem jutottak el ezekre a vidékekre, mint ahogy ez a ránk maradt kéziratokból, illetve a kolostorok könyvtárainak jegyzékeiből valószínűsíthető. Aki elmélyed Alkuin műveiben, a filozófia óvodájában érezheti magát. Dialógusai minden mélységet nélkülöz, tudománytalan kérdezz-felelek játékok. A filozófia alapjairól írva röviden áttekinti az arisztotelészi kategóriát, anélkül azonban, hogy figyelembe venné Boëthius kimerítő kommentárjait. Alkuin inkább kivonatot ad, ráadásul azt is egy késő római, Ágoston nevét viselő kompiláció alapján.

A Capetingek és az Ottók uralkodása idején váltak először annyira kedvezővé a politikai kö-



◀ Jelenet Ágoston életéből: retorikaoktatás Kartágóban. A gubbíói Szent Ágoston templom egyik freskója.

rülmények, hogy a kor tudósai, mint Abbo de Fleury (kb. 940–1004) vagy Gerbert d'Aurillac, a későbbi II. Szilveszter pápa (kb. 945–1003) háborítatlanul a könyvtárakba zárkozhattak tartalmasabb könyvek után kutatva; így bukkantak Boëthius műveire. Boëthius logikai frásainak első kimutatható hatásai az 1000. év körüli időre tehetők, ettől kezdve egyre többen hivatkoznak műveire.

Boëthius írásainak hatása három szálon követhető nyomon. Elsőként említhetők az ókori logikai művekhez – mindenekelőtt Arisztotelész kategóriatárához, illetve Porphüriosz ehhez írott bevezetőjéhez – készített kommentárjai és önálló monográfiái. Másodikként említhetjük a *Filozófia vigasztalása* című, erősen neoplatonista hatásokat mutató művét. Harmadikként teoló-

giai műveinek (*Opuscula sacra*) hatását kell kiemelnünk, különösen a Szentháromság problematikájáról írt könyve (*De Trinitate*) volt nagy hatású. Ugyancsak teológiai műveiből ismerhetjük Boëthiusnak a személyről alkotott definícióját: „a gondolkodó természet osztatlan és osztathatlan egysége”.

Scotus Eriugena

A középkor első évszázadaiban még nyomokban sem léteztek olyan tudományos kapcsolatok, mint amilyenek a 13. századtól kezdve működtek. A 9. századi író Johannes Scotus Eriugena (kb. 810–877) lenyűgöző teljesítménye teljesen elszigetelt jelenség volt, művei a 13. századig isme-

retlenek maradtak. Életműve, írásainak megszületése jóformán a véletlennek volt köszönhető.

827-ben a bizánci császár, II. Mihály gazdagon díszített kódexet ajándékozott I. (Jámbor) Lajos frank császárnak. A könyv Pszeudo-Dionüsziosz munkáit tartalmazta. Lajos a kódexet – mely ma a párizsi Bibliothèque Nationale egyik legértékesebb kézirata – fordítás céljából a Saint-Denis-i kolostor apátjának, Hilduinusnak adta át, aki azonban alkalmatlannak bizonyult a feladatra. 840-ben Scotus Eriugenát bízták meg a fordítással, nem mintha a megrendelők tudásszomját csak a kódex szövegének alapos ismerete csillapíthatta volna. A megbízás háttérében egyházpolitikai tényezők játszottak szerepet. Eriugena nem sokkal korábban meggondolatlanul foglalt állást egy vitában a predesztinációról, s az egyházi felelősségre vonás után jobbnak látták egy időre kivonni őt a tudományos életből. A kódex lefordításával Eriugena a tudományos rehabilitáció esélyét kapta meg.

Eriugena Pszeudo-Dionüsziosz művein kívül még jó néhány neoplatonista mű latin fordítását elkészítette. A művek hatására önálló teológiai-filozófiai ontológiát is kidolgozott *De divisione naturae* (A természet felosztásáról, 865–870 [Részletek. In: *Az égi és a földi szépről*. Gondolat, 1988]) címmel. A neoplatonista tanokból kiindulva úgy vélte, hogy a világ (*natura*) nem más, mint a létezők sokaságának fokozatos, dialektikus kibontakozása az Egységből. E kibontakozás azonban nem tévesztendő össze a neoplatonista emanációval; a kibontakozást Eriugena a keresztény teremtés fogalmaival írja le. Számára az ősi Egység, mely minden létező kezdete és vége, a keresztény és személyes Istennek felel meg, ellentétben a pogány neoplatonisták személytelen ősforrásával, az Eggyel.

Eriugena művére először 1200 körül hivatkoznak írásaikban panteista gondolkodók, mint a francia Amaury de Bène vagy David de Dinant. Hivatkozásaik nem is maradtak visszhang nélkül: mikor az egyház 1210-ben és 1225-ben elítélte panteisztikus tanaikat, egyúttal a *De divisione naturae* olvasását is megtiltották.

A skolasztikus módszer

Az 1000. év körül látványos fejlődésnek indult a középkori filozófia. Maga az évszám nemcsak azoknak a történészeknek fontos, akik szívesen helyeznek előtérbe kerek évszámokat. A Capeting-dinasztia 987-es színre lépése látványos kulturális fellendülést hozott a francia területeken, akárcsak a német nyelvű területeken az Ottók uralma. Mindezekon túl azonban azért is fontos ez az évszám, mert maguk a középkori emberek is különleges dátumként, egyenesen az emberi-

ség utolsó éveként tekintettek elé. Az 1000. évtől a világvéget és az Antikrisztus eljövetelét várták, s e félelemmel teli várakozás igencsak feltüzeltette a kor kulturális életét. Mikor végül a 11. század elején megtört a varázs, az élet már nem fért meg régi medrében: a felszabadult életkedv, az optimizmus olyannyira áthatotta a kort, hogy a fennálló rend sarokkövének számító egyháznak újabb és újabb támadásokkal kellett szembenéznie.

A filozófiai gondolkodás számára kedvező háttérrel biztosítottak a társadalmi, politikai körülmények. Nagy Károly idejében Aachen már fontosabb központ volt, mint Párizs. A hatalom és a jólét súlypontjai fokozatosan kelet felé húzódtak, s ebben fontos szerepet játszott az arab országokkal – kelet-európai közvetítéssel – kialakított kereskedelem. Ami Nagy Károly számára a York-



ban nevelkedett Alkuin volt, az az Ottók számára Gerbert d'Aurillac lett. II. Ottó nem kevesebbet várt e tudós könyvmolytól, mint hogy kiépítse a Német-római Birodalom szellemi infrastruktúráját. A tudományok és a filozófia – melyek ekkor még szorosabb egységet alkottak – ekkoriban újabb és újabb impulzusokat kaptak, a szellemi életet a doktrínák sokfélesége határozta meg. E sokféleség talaján született az a számos vita is, melyek olyannyira átszövik a középkor történetét. A sokféleség helyes megértéséhez azonban tudnunk kell, hogy volt valami, ami minden középkori filozófust és teológust összekötött, nevezetesen a skolasztikus módszer.

Ezt a módszert egyfelől a tekintélyekre való hivatkozás, másfelől a fogalmak, distinkciók, definíciók, analízisek, érvrendszerek és retorikai fogások állandónak tekinthető rendszere jellemzi – az oktatásban épp úgy, mint a tudományos kutatásokban. A fogalmakat és a különböző fogásokat kezdetben az arisztotelési-boethiusi logikából, később azonban a jellegzetesen középkori, úgynevezett terminista logikából merítették.

Bármennyire körülményes is ez a meghatározás, világosan látszik, hogy a skolasztikus módszer olyan logikai-didaktikai eljárások összessége,

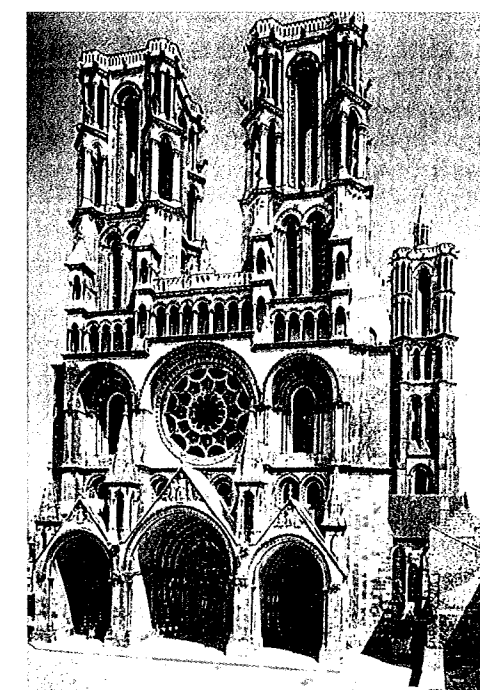
melyek kikristályosodásához elsősorban a logika tudományának fejlődésére volt szükség.

A skolasztikus módszert – akár explicit, akár implicit módon – minden középkori gondolkodónál fellelhetjük. Vizsgáljuk meg most közelebbről két legfontosabb aspektusát: a tekintélyekre való hivatkozást és a logikai megközelítést. Előre kell bocsátanunk, hogy a skolasztika általános módszert, de nem általánosan elfogadott tantételeket jelentett. A módszer általános volta azonban elősegítette, hogy az egyes vitapartnerek (rokon módszerek miatt) legalább szót értenek egymással.

A tekintélyelv

A középkori tekintélyelvet könnyen félreértelmezhetik azok, akik pusztán a tekintélyek előtti alázatos főhajrást látják benne. A tekintélyekre való hivatkozás ahhoz volt hasonlítható, mint amikor a hajósok vészhelyzetben kivetették a horgonyt: szilárdságot, stabilitást jelentett a viharos vitákban. Ha a középkorban tekintélyekre hivatkoztak, az minden vitapartner számára biztos pontot jelentett. A megfelelő tekintély kiválasztása nagyfokú találékonyságot, mérlegelést kívánt: ki az, akire hivatkozva a legmeggyőzőbben képviselhetem az álláspontomat?

Ha a tekintélyekre való hivatkozás szükségeségét kívánjuk megérteni, mindenekelőtt a középkori gondolkodás kialakulásának jellemzőire kell figyelniünk. A filozófiai gondolkodás írásos



◀ A laoni székesegyház díszítőelemei a középkori tudományosság egészét reprezentálják: a boltívek alatt a hét szabad művészet, valamint a filozófia és a gyógyítás ábrázolásai is megtalálhatók.

forrásainak száma rendkívül csekély volt. Csak fokozatosan bukkantak elő újabb és újabb források, és e felfedezett írások értő interpretációja nem kevés energiát igényelt. Ha másért nem, a források nyelve, a latin miatt, melyet gyakran még a tanult fők sem ismertek eléggé. Ráadásul a hit alapjait jelentő művek (az egyházatyák és különösen Szent Ágoston művei) egy sokkal korábbi korból származtak. A tudományos kutatásokhoz tehát az értelmezés megkérdőjelezhetetlen forrásaira volt szükség.

A logika szerepe

Elérkeztünk a skolasztikus módszer másik sarokkövéhez, a logikához, melyet szintén sokan félreértelmeznek. Egyeseket megtéveszthetnek e szigorúan szabályozott és gyakran igen részletesen kifejtett módszer külső formái, és csak kevesen vannak tisztában azzal, mi is valójában a logika. Elterjedt az a vélekedés, hogy a középkori filozófia elméssége, találékonysága valójában a szószálhasogatás egyik megjelenési formája volt, és hogy a skolasztikus vitákat pusztán a vita kedvéért folytatták. Mintha nem valamilyen adott téma, hanem a róla szóló vélemények álltak volna e viták középpontjában. Nem ritka, hogy szellemeskedően rákérdeznek az „anyagi kiterjedtség” problematikájára: hány angyal fér el egy tű hegyén? (Nem mellékes, hogy e kérdés valójában a középkor utáni időkből származik.)

Még Pierre Abélard-nak, a középkor legkifinomultabb logikusának is védelmébe kellett vennie a módszerét Clairvaux-i Szent Bernát ellenében. Abélard szerint, aki lebecsüli a logikát, ahhoz a rókához hasonlít, aki a közelébe sem mer menni

◀ Díszes illusztráció egy kéziratos Bibliából; a kép felső részén IX. (Szent) Lajos látható anyja, Kasztíliai Blanka mellett. Az alsó részen szerzetes instruál egy kézíraton dolgozó másolót.

az oly hívogató cseresznyének, ezért inkább azt híreszteli, hogy a cseresznye ehetetlen. Ezután Abélard leírja, hogy a logika nélkülözhetetlen a helyes és a helytelen érvek megkülönböztetéséhez. S mivel valamely érv meggyőző ereje az általa használt fogalmak jelentésén áll vagy bukik, a szavak jelentéseinek tudománya, a *proprietas sermonum* tanulmányozása elengedhetetlen. Hiszen nem a szavak maguk, hanem azok a dolgok a fontosak, melyeket a szavak jelölnek. A logika tudományát művelő számára a szavak és a kifejezések mint jelentéshordozók fontosak. A döntő kérdésnek mindig is azt tekinti, hogy miről van szó.

Vagy mint ahogy William Ockham írja *Summájában*: „Aki nem járatos a logikában, ott is nehézségekre lel, ahol azok nem léteznek, s csak körbejárni lesz képes a problémát, ahelyett hogy megoldaná.” Maguk a teológusok sem gondolkodtak erről másképp. Jean Gerson (1363–1429) is ezt a felfogást képviselte, mikor a realisták szemére vetette, hogy figyelmen kívül hagyják a problémafelvetések szemantikai aspektusát, abban a hiszemben, hogy így közvetlenül a dolgok lényegét ragadhatják meg. Gerson szerint épp emiatt gabalyodnak bele szükségtelenül a problémákba, és emiatt juthatnak könnyen eretnek gondolatokhoz is.

Mindezzel együtt a középkori logika csak kevesek számára jelentett pusztán „érveléstechni-



▲ Az emberiséget hitetlenségével a romlásba döntő Éva alakját gyakran láthatjuk középkori katedrálisok bejárata fölött.

kát”. A kérdések szemantikai aspektusa, a használatos fogalmak jelentéseinek tanulmányozása a retorikában is meghatározó volt. A logika azért is kerülhetett központi helyzetbe a filozófiai gondolkodásban, mert vizsgálódása, egyfajta nyelv-analízisként, a valóság minden aspektusára kiterjedt. A filozófiai kérdések jelentéstani megközelítése mindig együtt járt annak a ténynek a belátásával, hogy racionális észjárásunk alapvetően nyelvi meghatározottságú: a körülöttünk levő valóságot (vagy azt, amit annak tartunk) a

nyelv segítségével vagyunk csak képesek megragadni. Ezt pontosan felismerték a középkori gondolkodók éppen úgy, mint ahogyan elődeik, Arisztotelész vagy Platon. Arisztotelész után már nem azt állítjuk, hogy a létezésnek különböző formái lehetségesek, hanem azt, hogy a létező fogalmát többféleképpen is használjuk. A középkori logika és szemantika tanulmányozása voltaképpen az egész középkori filozófia lényegét ragadja meg.

Források

Bár a középkori gondolkodók sokat merítettek a fokozatosan napvilágra kerülő görög és arab, illetve zsidó forrásmunkákból (melyeknek legalább egy része az egyetemi oktatás hitelesített tananyagává is vált), a legtöbb középkori tudós képes volt a szellemét függetleníteni ezektől a forrásoktól – olyannyira, hogy időnként meg is változtatták e szövegeket. Mivel abból indultak ki, hogy az általuk tanulmányozott dolgokat az igazság (*veritas rerum*) zsinórmértékével kell szemlélniük, megengedhették maguknak, hogy a tekintélyes szövegek állításait olykor az említett igazság felé hajlítsák el.

A középkori gondolkodók számára hozzáférhető források igen differenciált képet mutattak. Bármennyire sokszínűek voltak is azonban, az ókori gondolkodásnak csak a töredékét tudták átörökíteni. A középkori filozófusok leglenyűgözőbb teljesítményeit azok érték el, akik önálló gondolati rendszerek kidolgozására voltak képesek.

Canterburyi Szent Anzelm

A 11., 12. századból két nagy hatású filozófust kell megemlítenünk: Canterburyi Szent Anzelmet és Pierre Abélard-t. Míg Anzelm alakján keresztül a filozófia 11. századi felvirágzását ismerhetjük meg, addig Abélard pályája, valamint műveinek, sőt személyének kortársi fogadtatása a gondolkodás 12. századi történetét világítja meg. Anzelm egyike volt azon ritka személyeknek, akikben az élelátás és a meggyőződéses hit egységet alkotott, Abélard, vagy kortársa, Clairvaux-i Szent Bernát esetében e két adottság között már korántsem volt harmónia.

Anzelm filozófiai pályafutásának megértéséhez tudnunk kell, hogy a 11. századi észak-itáliai iskolákban milyen meghatározó szerepet játszott a grammatika és a logika oktatása. Anzelm minden jel szerint elsajátította, hogyan kell a szövegekkel vagy általában a nyelvvel bánni, mint ahogy azt is, hogyan kell meggyőződen valami



Canterburyi Szent Anzelm (1033–1109) Felső-Itáliában, a piemonti Aostában született. Miután összekülönbözött apjával, évekig vándoréletet élt. A kor szokásának megfelelően számos helyen tanult, többek között a franciaországi Bec bencés kolostorában. A kolostort földije, Lanfrancus, a későbbi canterburyi érsek (megh. kb. 1089) vezette. Ebben az időben kezdődött meg a filozófiai és a tudományos élet nemzetközivé válása. Az Ottók uralkodása alatt a társadalmi-gazdasági fellendülés (melynek hátterében a földművelés és a szerszámok fejlődése állt) elérte Észak-Itáliát is: Genova és Pisa fontos központokká váltak. Valamivel III. Ottó halála (1002) után fejlődésnek indult a Rajna-vidék, Flandria és Párizs környéke is. A kolostorok és katedrálisok iskolái a szellemi élet centrumaivá váltak. Szokás volt, hogy a tanulni vágyó ifjak időről időre felkerekedjenek, és új iskolákban tökéletesítsék tudásukat. Az ehhez szükséges hátteret a politikai élet stabilitása és a felsőbb rétegek jóléte teremtette meg.

Becben Anzelm előbb prior, majd tanulmányi felügyelő, 1063-ban novíciamester, 1078-ban pedig apát lett. Vezetése alatt a kolostor iskolájának hírneve tovább nőtt, s ebből a korból származnak Anzelm első művei is. 1093-ban követte Lanfrancust a canterburyi érseki székben. Az érseki hivatal az uralkodó, II. Vilmos intrikái nyomán évekig betöltetlenül maradt. Canterbury érsekeként Anzelm szembekerült az uralkodóval az egyház és az állam jogairól szóló vitában. Ebben az időben kezdte írni fő művét, a *Cur Deus homot* (Miért lett emberré az Isten?), melyet itáliai száműzetésében, 1098-ban fejez be.

Legfontosabb művei az alábbiak: *Monologion*, *Proslogion* [MTA Filozófiai Intézet, 1992]; *De grammatico* (A grammaticusról); *De veritate* (Az igazságról); *De libertate arbitrii* (Az akarat szabadságáról); *De casu diaboli* (A Sátán bukásáról), *Epistola de incarnatione Verbi* (Levél az Ige megtestesüléséről), valamint a fentebb már említett *Cur Deus homo*.

mellett vagy ellen érvelni. A *grammaticus*ról című dialógusában a dolgok megnevezésének logikai problémáját járja körül. A *De veritate* (Az igazságról) című írásában részletesen megvizsgálja, milyen kijelentéseinket tarthatjuk „igaznak” vagy „hamisnak”, így jutva el az „igazság” fogalmához. De még a szorosabb értelemben vett teológiai művei is hasonló, retorikai-logikai megközelítésmódról árulkodnak.

Hit és értelem

A legtöbb középkori gondolkodóhoz hasonlóan Anzelm számára a hit volt az ismeretek legfőbb forrása; ebbéli minőségében a hit csak a túlvilágon adja át majd helyét Isten boldogító látásának (*visio beatifica*). A középkori ember számára a hit nyújtotta élmények a világról tapasztalati úton szerzett benyomások egyfajta kiterjesztését jelentették. A középkoriak a *Teremtés könyve* alapján pontosan tudták, hogy Arisztotelész tévedett, mikor azt állította, hogy a világ mindig is létezett. Így már valamelyest érthető, miért gondolhatták, hogy a Platónhoz hasonló antik gondolkodók azért juthattak el az igazsághoz, mert valamilyen módon kapcsolatban állhattak az ősi Izraellel. A középkor számára a hit tudást jelentett, s csak annyiban különbözött a profán értelemtől, hogy ez utóbbi nem alkalmazta a hit tekintélyereit. Az úgynevezett antidialektikus gondolkodók, mint pl. Damiáni Szent Péter, olyannyira dicsőítették a hitet, hogy az értelmet gonosz, de legalábbis veszélyes dolognak tekintették, melynek használata könnyen eretnekséghez vezethet.

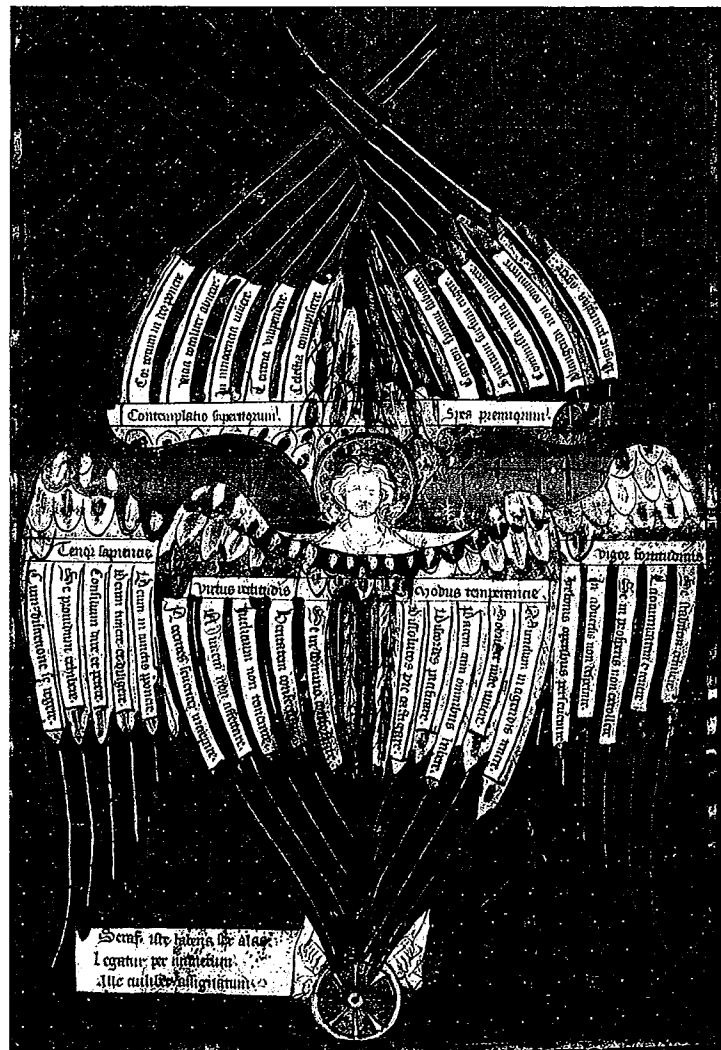
Velük ellentétben Anzelm és Abélard (mint később Aquinói Szent Tamás, Johannes Duns Scotus vagy William Ockham) határozottan nagyra tartották az ember értelmi képességeit. Abélardtól eltérően azonban Anzelm meg volt győződve róla, hogy a hitigazságok – miként a misztériumok is – bizonyíthatóak. (Aquinói Szent Tamás, még ha nem látott is ellentétet hit és értelem között, aligha vélte így, Duns Scotus vagy Ockham számára pedig teljesen elfogadhatatlan volt ez az állítás.) Ezzel összefügg, hogy Anzelmnél – akár csak Ágostonnál – nem válik el egymástól a teológia és a filozófia. Anzelm számára mind a misztériumok, mind a hitbéli igazságok megközelíthetőek racionális érvek segítségével, hiszen mindkét esetben szükségszerű okok (*rationes necessariae*) játszanak szerepet. A hit azonban megőrzi elsődlegességét, hiszen az igazságok csak azután láthatók be racionálisan, miután kinyilatkoztattak. *Credo ut intelligam*: Hiszem, hogy megértsem – ez Anzelm mottója.

Háttér

Anzelm alakját három kortársa bemutatásával rajzolhatjuk meg pontosabban.

Az első, Tours-i Berengarius (kb. 1010–1088) a grammatika és a logika alapján világította meg az eucharisztia tanát egy olyan korban, amikor e tant még nem rögzítette a dogmatika. Berengarius abból indult ki, hogy az értelem a legmagasabb rendű emberi adottság; ez bizonyítja a legtökéletesebben, hogy az ember Isten képére és hasonlatosságára teremtett. Berengarius szerint még a legtekintélyesebb szövegeket is az értelem színe előtti, vagyis a grammatikai és a logikai szabályok alapján kell elemeznünk. Nos, Berengarius szerint az arisztotelészi szubsztancián (mely szerint csak a szubsztanciák léteznek önállóan, az akcidenseknek valamely szubsztancia meglétére van szükségük) egyértelműen bizonyítja, hogy a bor és a kenyér csak szimbolikusan jelenítheti meg Jézus Krisztus testét és véré. Hiszen a kenyér és a bor

▼ A hatszárnyú angyal, a szeráf ábrázolása egy ezoterikus műből. Minden szárny egy-egy erényt, vagyis isteni adományt jelképez, melyet a szeráf juttat el az emberiséghez.



csak úgy válhatna Krisztus testévé és vérévé, ha olyan akcidensek lennének, melyek nem kötődnek valamely szubsztanciához. Berengarius úgy vélte (és nem véletlenül), hogy ennek a gondolatnak a nyomát már Szent Ambrusnál és Ágostonnál is felfedezhetjük.

Berengarius gondolata meglehetősen rosszul csengett kortársai fülében, s emiatt az általa alkalmazott logikai módszer sem igen szerzett újabb híveket. Egyik legismertebb ellenfele Damiáni Szent Péter (Petrus Damiani, 1007–1072) volt, aki – a grammatika és a logika egykori tanáraként – jól ismerte a nyelvi elemzés módszereit. 1035-ben szerzetesnek állt, s nemsokára vezetőjévé vált egy Észak-Itáliában kibontakozó szerzetesi reformmozgalomnak, mely az egyház szerintük hanyatló erkölce ellen kívánt fellépni. Az ehhez hasonló reformmozgalmak jó része főként a profán tudományok művelésében jelölte meg az erkölcsi hanyatlás legfőbb okát. Péter mindenesetre a logika legkifinomultabb eszközeivel vezeti le, hogy a lehetetlen fogalma nem értelmezhető Isten cselekedeteivel kapcsolatban, s hogy Isten nem csak megakadályozni képes a véletlenszerű eseményeket, de ha mégis megtörténnek, képes meg nem történné tenni őket.

Berengariushoz hasonlóan egy másik észak-italiai tudós, Lanfrancus (kb. 1010–1089) is azok közé tartozott, akik – a helyi „szokásnak” megfelelően – nagy tekintélyű szövegeken alkalmazták a nyelvi elemzés módszerét. Ő azonban Berengariushoz képest sokkal visszafogottabban helyezkedett szembe a hagyományos egyházi értelmezésekkel. Pontosan ez a visszafogottság ingerelte Berengariust, akinek az utolsó vacsoráról írt műve egyenesen Lanfrancust veszi célba, amiért ő, úgy mond, meghamisítja a tudományt. 1059-ben egy római zsinat (főleg Lanfrancus közbenjárására) elítélte Berengarius tanait. Nem sokkal ezután Anzelm Lanfrancus tanítványává lesz Becben, s ezek az előzmények alighanem meghatározták Anzelm tudományos beállítottságát is. Lanfrancus tisztelte a világi tudományokat, s a belőlük származó ismeretekkel közelítette meg a hit és a teológia kérdéseit. Ez a tudományról alkotott felfogás, mely a hitet a logika eszközeivel, de mégis önmaga felől kívánta megvilágítani, Anzelm számára is követendő eszménnyé vált.

Anzelm istenérve

Anzelm nevét két olyan mű tette híressé, melyek középpontjában az Istenről való ismereteink állnak: e két mű a *Monologion* és a *Proslogion*. A *Monologion* – az ágostoni hagyományhoz kapcsolódva – Isten létezéséről és tulajdonságairól szól. Ágostonnal ellentétben azonban Anzelm megközelítése elsősorban nyelvi jellegű. Éppúgy,

„Nem próbálok, Uram, mélységedbe hatolni, mivel értelmet semmiképp sem foghatom ahhoz; de vágyom valamennyire megérteni igazságodat, amiben hisz, amit szeret a szívem. És nem azért törekszem érteni, hogy higgyek, de hiszek, hogy érthessek. Mert hiszek ebben is: »Ha nem hiszek, nem fogok érteni.« (Iz 7, 9)

Így hát, Uram, aki a hit számára megadod az értést, add meg nekem – amennyire helyesnek ítéled –, hogy meg is értssem, hogy létezel, amiként hisszük, és hogy az vagy, aminek hiszünk. Éspedig úgy hisszük, Te az a valami vagy, aminél semmi nagyobb nem gondolható. Vagy talán nincs is ilyen lény, hiszen »a balgatag ezt mondta szívében: nincs Isten?« (Zsolt 14, 1) De biztos, hogy ugyanez a balgatag, mikor hallja, amit mondok: »valami, aminél semmi nagyobb nem gondolható«, érti azt, amit hall; amit pedig ért, az megvan az értelmében, még akkor is, ha nem látja be, hogy ez a valami létezik. [...] Tehát a balgatag is meggyőződhet arról, hogy legalább az értelmében létezik az a valami, aminél semmi nagyobb nem gondolható, mert amikor ezt hallja, megérti, és amit megértünk, az megvan az értelmünkben.

De bizonyosan nem lehetséges, hogy csak az értelemben legyen meg az, aminél nagyobb nem gondolható. Ha ugyanis legalább az értelemben létezik, akkor elgondolható róla, hogy a valóságban is létezik, ez pedig nagyobb. Ha tehát az, aminél nagyobb nem gondolható, csak az értelemben létezik, akkor az, aminél nagyobb nem gondolható, egyszerűs mind az, aminél gondolható nagyobb. De ez bizonyosan nem lehetséges. Tehát az a valami, aminél nagyobb nem gondolható, kétségkívül létezik mind az értelemben,

mind a valóságban. [...] És ez te vagy, Urunk, Istenünk. [...] Ha ugyanis valamely elme elgondolhatja valami jobbat nálad, úgy a teremtmény Teremtője fölé emelkednék, és megítélné Teremtőjét, ami igencsak képtelenség.”

Canterburyi Szent Anzelm: *Proslogion*.
(Ford. Dér Katalin)

„Nézzünk egy példát: Egyesek azt állítják, hogy létezik valahol az óceánon egy sziget, amelyet – mivel nehéz, vagyis inkább lehetetlen megtalálni azt, ami nem létezik – némelyek az »elveszett« néven emlegetnek, és azt mesélik róla, hogy minden gyönyörben és pompában bővelkedve elképzelhetetlen termékenységgel még a Boldogok Szigetét is messze felülmúlja; lakosai, birtokai nincsenek, s kincseinek bővességével túlszár a Föld minden emberlakta vidékén. Nos, ha valaki ezt elmondaná nekem, minden nehézség nélkül megérteném, amit mond.

Ha azonban mintegy következőképpen hozzátenné: ezek után nem vonhatod kétségbe, hogy ez a sziget, amely gazdagság tekintetében kiválóbb a Föld összes többi vidékénél, valóságosan is létezik valahol; hiszen abban nem kértelkedsz, hogy az értelemben jelen van [...], akkor vagy tréfának kellene vennem, vagy pedig nem tudnám, melyikünket tartsam együgyűbbnek.”

Canterburyi Szent Anzelm: *Gaunilo könyve a balgatag nevében*. (Ford. Dér Katalin)

mint Az igazságról című írásában, Anzelm görögül alá veszi mind a tudományos, mind a hétköznapi nyelvhasználatot.

A *Proslogion*ban – tanítványai kérésének engedve – a *Monologion*ban felvonultatott istenérvek helyett olyan istenérvet fejt ki, amely sem a Bibliára, sem más tekintélyekre nem hivatkozik. Istenérvétől ő maga azt várja, hogy bebizonyítsa: Isten létezik, és Isten a Legfőbb Jó, mely nélkül a létezők létezése és a jó létezés elképzelhetetlen. Kant óta Anzelm istenérvét „ontológiai istenérvek” nevezik, és ez implicit módon kritikai mozzanatot is tartalmaz, ami szerint Anzelm a logika területéről (afféle tiltott határátlépés keretében) az ontológia területére tévedt. Helyesebb azonban, ha a középkoriak kifejezésével élve anzelmi istenérvről (*ratio Anselmi*) beszélünk.

Szem előtt tartva, hogy Anzelm abból a hitbéli tényből indul ki, hogy Isten létezik, a *Proslogion*

második fejezetét – melyben istenérve szerepel – az alábbi módon foglalhatjuk össze. Hisszük, így Anzelm, hogy Istennél semmi nagyobb nem gondolható el. Ezen az sem változtat, hogy a zsolnárok „balgatagja” azt mondja szívében: „nincs Isten”, hiszen (a szerinte nem létező) Isten *definíciójaként* el kell fogadnia, hogy Istennél semmi nagyobb nem gondolható el. Ha Isten az, aminél semmi nagyobb nem gondolható el (és ezt még a létezését tagadó is elfogadja), akkor Istennek szükségszerűen léteznie kell, vagyis nemcsak az emberek értelmében, de a valóságban is.

Anzelm szerint, ha valaki Istenre gondol, akkor az 'Isten' és 'létezés' fogalmak szükségszerű összetartozását tapasztalja meg, a „nincs Isten” kijelentés tehát logikailag önellentmondó állítás. (A balgatagról így módon racionálisan bebizonyítható, hogy balgatag.)

A tudást kereső hit

Hogyan vélekedjünk ma Anzelm istenéről? Anzelm kor- és rendtársa, Gaunilo marmoutiers-i szerzetes 'az elképzelhető legnagyobb mesés sziget' fogalmát állítja szembe Anzelm istenével. Hiszen attól, hogy egy ilyen szigetet el tudunk képzelni, még korántsem bizonyos, hogy a sziget létezik is. Anzelm későbbi bírálói (köztük Kant) egyetértettek Gaunilo ellenérvével.

Csak hogy Gaunilo érve nem döntő érv – nem veszi figyelembe Anzelm neoplatonista gondolatmenetét. Az 'elképzelhető legnagyobb mesés sziget' ugyanis szükségképpen tökéletlen fogalom, míg a legnagyobb elgondolható létező minden tökéletlenségtől, korlátozástól mentes, és épp ezért képes lefedni Isten fogalmát. Ami a „legfőbb elgondolható”, az Anzelm számára szükségképpen magába foglalja a „létezés”, szó sincs tehát az ontológia vidékére való kiruccanásról. A neoplatonista gondolkodásban az elgondolható és a létező dolgok rendje nagyon is szoros kapcsolatban áll egymással: minden autentikus fogalom egyben kapcsolatot is feltételez a fogalommal összeköttetésben álló valósággal.

Igy Anzelm istenének mind a bizonyossága, mind a gyengesége láthatóvá válik. Tudnunk kell, hogy az anzelmi isten érv célja – a többi középkori isten érvhez hasonlóan – egyáltalán nem az, hogy általa megbizonyosodjunk Isten létezéséről vagy nemlétezéséről, még kevésbé, hogy megtérítse a nem hívőket. Épp ellenkezőleg: a mű Istenhez való fohászkodással kezdődik, s Anzelm a bizonyítás során többször is Istenhez fordul. Még a *Proslogion* alcíme is árulkodó: *Fides quarens intellectum* – Kereső hit. Anzelm olyasvalaki bőrébe bújva írja művét, aki „Isten szemlélésére igyekszik felemelni lelkét, és érteni törekszik, amit hisz”.

Talán ennél is fontosabb, hogy Anzelm Istennek nem valamely absztrakt értelemben vett létezését vizsgálja, nem feltételezi, hogy Isten magasan az emberi lét fölött állna. Ellenkezőleg: Anzelm az ember gondolataiban, az emberi szívben nagyon is konkrét alakot öltő Istent vizsgálja. Ahogy a *Proslogion* első fejezetében írja: „Nem próbálok, Uram, mélységedbe hatolni, mivel értelmemet semmiképp sem foghatom ahhoz; de vágyom valamennyire megérteni igazságodat, amiben hisz, amit szeret a szívem.” A vizsgálat tárgya tehát az az Istenről alkotott idea, mely a hívő szívében lakozik. Anzelm neoplatonista gondolatmenete innen indul ki; szerinte a hitetlenség valójában „értelmetlenség”, zavarosság. Istenérvét azzal a kérdéssel zárja le, hogyan lehetséges egyáltalán elgondolni a nemlétező legnagyobb elgondolható dolgot. Úgy véli, ilyesmit csak megfogalmazni lehet, de elgondolni semmiképpen, pontosan úgy, ahogyan a négyzögletű kört sem. Anzelm

szerint a helyes gondolkodás nem foglalkozhat az ehhez hasonló értelmetlenségekkel.

És itt érkezünk el Anzelm gondolatmenetébe ahhoz a neoplatonista mozzanathoz, melyet a nyugati tradíció Szent Ágoston óta interiorizált gondolkodásként ismer. E szerint szellemünk a velünk született fogalmak révén magában hordozza a helyes ismeretek alapjait. Olyan velünk született fogalmakról van szó, melyek képesek a gondolkodó ember és a tiszta valóság között kapcsolatot teremteni (feltéve, hogy az értelmet nem vezetik félre rémképek, hamis érvelések vagy tisztátalan erők). Az igazi fogalmak segítenek eldönteni, mely dolgok léteznek valójában, s melyek nem. A legfőbb tökéletesség fogalmát megtapasztaljuk, s racionálisan is belátjuk, hogy létezik. (Mint ahogyan minden platonista eszméről elmondható, hogy több pusztá képzelet szülte gondolatnál.) Az adott dolog autentikus fogalma, igaz eszméje kétséget kizáróan rámutat a dolog létezésére. A neoplatonizmusban így módon „fogalom” és „létezés” szorosan összetartozik: az igaz eszmék sziklaszilárd kapcsolatot biztosítanak a valósággal.

Mi hozható fel Anzelm istenével szemben? Ha a zsoltárban szereplő „balgatag” mondatát („Nincs Isten”) a logika boncasztalán vizsgáljuk – ami alighanem a balgatag kedve ellenére történne –, a mondatot kétféleképpen értelmezhetjük. Az első értelmezés szerint nem igaz, hogy „a legnagyobb elgondolható” fogalma magába foglalná a létezés fogalmát. A második szerint „a legnagyobb elgondolható” fogalma egyenesen kizárja a létezés fogalmát. Anzelm csak az első értelmezéssel foglalkozik, és ennek alapján elveti a balgatag kijelentését. Aki azonban a második értelmezés mellett dönt, az válasz nélkül marad.

Anzelm etikája

Anzelm szerint a szellemünkben magunkkal hordott igazságok cselekvéseinket is meghatározzák. (Igencsak távol állna a platonizmustól, ha különállónak tekintené a tudást és a cselekvést.) Aki helyes felismerésekkel bír, helyesen is cselekszik.

A gondolkodásról és a cselekvésről írva Anzelm gyakran használja a „helyesség” és az „igazságosság” (*rectitudo*) fogalmát, és ugyanez figyelhető meg, mikor az értelemről és az akaratról ír. Anzelm etikájában a racionális akarat áll a középpontban, helyesebben az akarat mindenkori beállítottsága. Anzelm alapvetően kétféle beállítottságot különít el: az egyik a haszonra törekszik (*commodum*), a másik az igazságosságra (*justitia*). Az első minden akaratra jellemző, a második nem feltétlenül. Az ember vágyakozhat az igazságosságra a haszon reményében is, de arra kell törekednie, hogy az igazságosság magában vál-

jon céljá. Csak így érhető el a boldogság, az igazi boldogság, mely minden fajta etika célja.

Keresztény emberként Anzelm az emberi akarat szabadságából indul ki: az ember választhat jó és rossz között. A bűnös cselekedetekről azonban úgy véli, nem tartoznak a szabad cselekvések közé, mert a bűn a szabadság feladását jelenti. Szabadon dönthetünk a bűn mellett vagy a bűn ellen, de a bűnös lét már maga mögött hagyta a szabadságot. Az akarat szabadsága olyan tulajdonság, melyet az akarat (ideiglenesen) elveszíthet, ha az igaz dolgok elvesztésére vágyik. Az igaz dolgok újabb megtapasztalása azonban helyreállíthatja a szabad akaratot.

Abélard

Pierre Abélard életének első ötven évéről saját kezű életrajza tudósít minket, melynek az utókor a *Historia Calamitatum*, *Szerencsétlenségeim története* [Helikon, 1985] címet adta.

1079-ben született a Nantes melletti Pallet-ben, egy vidéki, bretagne-i kisnemesi család sarjaként. Származása gyakran zavarba hozta, ha nála előkelőbb személlyel, pl. Clairvaux-i Bernáttal támadt vitája. Abélard lemondott elsőszülötti jogairól öccse, Dagobert javára, és egyházi pályára lépett, hogy a tanulmányoknak szentelhesse életét.

Először Compiègne-i Roscellinus tanítványa lett a szülőhelyéhez közeli Loches-ban, néhány évvel később már Párizsban találjuk Champeaux-i Vilmos hallgatói között. 1103-ban Abélard már tanít, tíz év elteltével azonban a teológia felé fordul. Kezdetben a testvérpár, Laoni Anzelm és Rudolf tanítványa, ké-

sőbb maga is tanár, végül egyenesen riválisa lesz a kor neves teológus tanárainak. Visszatér Párizsba, ahol a Notre-Dame székesegyház iskolájában lesz oktató.

Ebben az időszakban bontakozik ki szerelme tehetséges tanítványa, Héloïse iránt. Kapcsolatukat drámai események festették komorrá. Héloïse nagybátyja, aki korábban jóhiszeműen Abélard-ra bízta unokahúga nevelését, annyira felháborodott, hogy néhány kano-noktársa segítségével megfosztotta Abélard-t a férfiasságától.



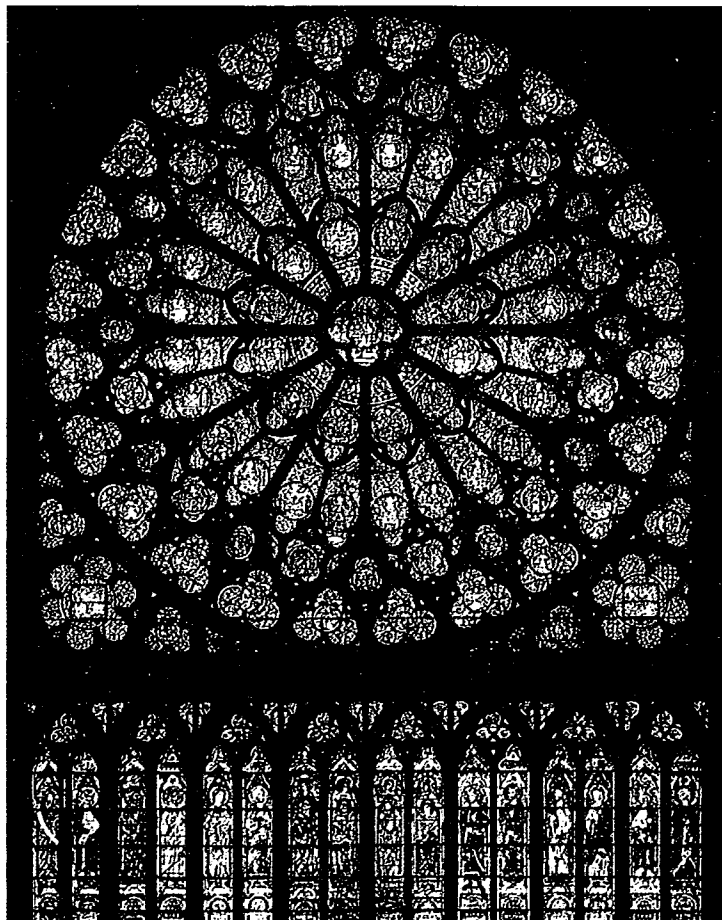
▲ Abélard és Héloïse. Miután elszakították őket egymástól, levelezés útján érintkeztek.

Az 1121-es soissons-i zsinaton elítélték Abélard szentháromságról írott művét. A munkásságát ért szűnni nem akaró támadások miatt (melyekből jelentős részt vállalt Clairvaux-i Bernát) Abélard azt fontolgatta, hogy a „pogányok földjére”, a muszlimok által megszállt Hispániába költözik. Tervét azonban elvetette, mikor apáti állást kínáltak neki a Vennes-i püspökségben. Ott tartózkodása azonban nem hozta meg számára az áhított nyugalmat. Mikor az általa irányított szerzetesek felismerték, hogy Abélard korántsem az a könnyen irányítható, szabados gondolkodású, az örömeik élvezete felett szemet hunyó apát, akire számítottak, megpróbálták megmérgezni. Abélard gyakori látogatásai az időközben már kolostort irányító Héloïse-nál újabb és újabb pletykák felröppenéséhez vezettek. Héloïse-nak írt híres levelei – melyekben Abélard a priorissza iránti vonzalmát Isten szeretetével szublimálja – ebből az időszakból származnak.

A királyi udvar támogatását élvezve a Párizs melletti Melunben folytatja tanári tevékenységét. Tanítványai közé tartozott a „humanista” John of Salisbury és a szabadgondolkodó Bresciai Arnold is. 1140-ben a sensi zsinat ismét elítélte Abélard tanait. Ekkor Rómába indult, hogy kérvénnyel forduljon a pápához, de útközben megbetegedett, és a clunyi apátságban rekedt. Az itteni apátnak, Petrus Venerabilisnak végül sikerült Abélard-t kibékítenie Clairvaux-i Bernáttal.

Abélard 1142. április 21-én hunyt el a clunyi apátságban. Előtte évekig zavartalanul a tanulmányoknak szentelhette magát. Hét évszázaddal később, 1817-ben Héloïse-zal együtt temették el újra a párizsi Père Lachaise temetőben.

Művei közül logikai írásai a legfontosabbak: Porphüriosz, Arisztotelész és Boëthius műveire írt kommentárjai, egy bevezető jellegű műve, a *Logica parvulorum*, a kezdőszavairól elnevezett *Logica ingredientibus* és a *Logica nostrorum petitioni*, valamint *Dialecticája*. Meg kell említenünk teológiai írásait is: bevezetését, az *Introductio ad theologicumot*, valamint teológiai színezetű *Etikáját* [MTA Filozófiai Intézet, 1989] (*Ethica sive Scito teipsum*) mely az *Ismerd meg tenmagad!* alcímet viseli.



▲ A 12. századi Notre-Dame egyik rózsablaka képekben meséli el a bibliai történeteket.

Párizs városa mind Abélard élete, mind művei tekintetében fontos szerepet játszott. Jóllehet a 12. század gazdaságát alapvetően a földművelés határozta meg, a városok önálló gazdasági rendszerként működtek. A cseregazdaság mellett megnőtt a pénzgazdaság szerepe, melyből a vidéki parasztság is kivette a részét. Kialakult az a jellegzetesen városi mentalitás, melyet a nyitottabb gondolkodás mellett a közösségérzet határozott meg – különösen, ha a város érdekei a püspök vagy az uralkodó érdekeivel kerültek szembe. Megjelentek a céhek, javult az előállított termékek minősége. Akárcsak az ókori Athénban, megnőtt az érdeklődés a viták, a különböző vitamódszerek iránt. Kialakult az igény, hogy gondolatainkról és cselekedeteinkről racionálisan számot tudjunk adni. E jellegzetesen városi tendenciák minden bizonnyal hatással voltak Abélard-ra.

Etikája mellett Abélard terjedelmes teológiai és logikai műveket is írt. A 19. században róla kialakult képpel ellentétben, Abélard korántsem volt egyházellenes gondolkodó, még kevésbé a felvilágosodás előkészítője. Egy tanítványa által – állítólag Abélard nevében – írt apológiában Abélard ezt mondja: „Nem úgy vagyok filozófus, hogy Pál apostollal szembeszegülnék, és nem úgy vagyok Arisztotelész, hogy elszakadnék Krisztustól.” Szenvedélyesen síkraszállt azonban egy olyan nyelvi elemzésen alapuló, tudományosan megalapozott módszerért, mely minden kérdésre választ adhat, beleértve a teológiai kérdéseket is. Racionális módszeréhez a végtelenségig ragaszkodott, akkor is, ha történetesen az egyházi tradíciót kellett védelmébe vennie.

Fondorlatos észjárását, mely elsősorban a filozófiai problémák kulcsfogalmainak következetesen végigvitt nyelvfilozófiai elemzésében nyilvánult meg, már kortársai is elismerték. Munkássága szervesen illeszkedik a 11. században fejlődésnek indult filozófiai áramlatokba, bár Abélard több kérdésben is ki tudta terjeszteni a gondolkodás határait.

Az univerzálé-vita

Mikor úgy tűnt, hogy Abélard képes lehet rá, hogy legyőzze mesterét, Champeaux-i Vilmost az univerzálékról folyó vitában, szavai szerint valósággal elárasztották a tanítványok. Az univerzálé-vita a 11. század végének és a 12. század elejének egyik legégetőbb tudományos kérdése volt. A középkori univerzálé-probléma arra irányult, hogy vajon az általános fogalmaknak (vagyis a közneveknek) létezik-e megfelelőjük a valóságban. Az egyedi létezőkön – emberek, fák stb. – túl, vajon létezik-e gondolkodásunktól függetlenül „a” fa vagy „az” ember – léteznek-e univerzálék?



▲ Az európai egyetemek megjelenése előtt kolostorokban és katedrálisok iskoláiban oktatták a teológiát, a filozófiát és a jog tudományát. A képen Hugo de Sancto Victore tart órát a később róla elnevezett, 1108-ban, Párizsban alapított iskolában.

„Az emberi kedélyeket gyakran könnyebben zaklatják fel vagy csillapítják le a példák, mint a puszta szavak. Ezért most – miután oly sok vizsgáztató beszélgetést folytattunk, amikor együtt voltunk – elhatároztam: távollétedben vigasztaló levelet írok neked szerencsétlenségeim tapasztalatairól, hogy belásd: a te megpróbáltatásaid az enyémekekhez viszonyítva semmiségek vagy legalábbis csekély súlyúak, s így türelmebben viseld el őket. [...]”

Így jutottam el végül Párizsba, ahol a leginkább virágzott e tudomány [a dialektika], tanítómhoz, az akkoriban igen nagy hírnévnek örvendő Champeaux-i Guillelmushoz, akinél kevés időt töltöttem; eleinte kedvelt, de hamarosan elviselhetetlenné váltam számára, mert megkíséreltem némely állítását megcáfolni, egyre gyakrabban jutottam vele ellenkező következtetésre, és vitáinkban többször sikerült fölülkerekednem. Nagy megbotránkozást keltettem ezzel még legkiválóbb diáktársaimban is, mivelhogy fiatal s a tanulmányokban még egészen kezdő voltam. Így vette kezdetét szerencsétlenségeim máig tartó sorozata, és minél híresebbé váltam a későbbiekben, annál

inkább magam ellen ingereltem mások irigységét. [...]”

Vitáink során többek között arra is rákényszerítettem Guillelmust, hogy az univerzálékról hirdetett tanait érvelésem nyilvánvaló bizonyítékai hatására módosítsa, sőt visszavonja. [...] S mivel az univerzálé kérdésé mindig különösen nehéz volt [...], amikor Guillelmus kénytelen volt megváltoztatni, majd elejteni állítását, előadása annyira hitelét veszítette, hogy többre a dialektikában aligha juthatott, hiszen ez a tudomány az univerzálé tételén áll vagy bukik. Ezzel szemben a mi tanáraink akkora tekintélyre és hírnévre tettek szert, hogy azok is, akik eleinte határozottan kitartottak mesterünk mellett, és a legteljesebb mértékben támadták elméletünket, mind iskolánkba sereglettek; sőt, mesterünk utóda a párizsi katedrán átengedte nekem a helyét, hogy a többiekkel együtt ugyanott hallgassa előadásaimat, ahol azelőtt ő, illetve mesterünk dalmaskodott.”

Abélard: *Szerencsétlenségeim története*.
(Ford. Turgonyi Zoltán)

A kérdésre többféle válasz is született. Ami a középkori gondolkodókat illeti, mindannyian abból indultak ki, hogy létezik egy tőlünk független valóság, amelyet alapvetően képesek vagyunk megismerni. Az univerzálé-vita ezt a kérdést nem érintette. A vita nem a valóság, hanem a valóság megismerésének legfontosabb eszközeiről, az általános fogalmak státusáról szólt. Az általános fogalmak segítségével vagyunk képesek úgy gondolkodni és beszélni a körülöttünk levő világról, hogy túllépjünk az egyedi létezők szintjén.

Ha egy beszélgetés során úgy fogalmazunk, „ez az ember” vagy „ez a fa”, akkor kifejezéseink a szóban forgó konkrét létezőre vonatkoznak. Ezzel nincs is probléma. A kérdés az, mire vonatkoznak *pontosan* a fenti mondatainkban az „ember” és a „fa” szavak. Természetesen nem az egyedi létezőkre, hiszen akkor az „ember” vagy a „fa” szavak csakis ezekre az egyedi létezőkre vonatkozhatnának. Mindazonáltal mégis vonatkoznak „valamire”, hiszen e szavaknak jelentéshordozó funkciójuk van. Vajon mennyiben léteznek ezek a bizonyos „valamik”? Ugyanúgy benépesítik a földet, mint az egyes emberek vagy a fák? Az egyedi dolgok mellett a valóságban is lé-

tezne „a fa” és „az ember”? Sok múlhat azon, mit gondolunk erről a kérdéstről; akár etikai döntést is hozhatunk a válasz alapján, amelyet erre a kérdésre adunk. Gondoljunk csak Szókratészra, aki a szofistákkal szemben nagy jelentőséget tulajdonított olyan univerzális létezőknek, mint *bátorság* vagy *becsületesség*.

Abélard első tanítómestere, Compiègne-i Johannes Roscellinus (kb. 1050–kb. 1122) jóformán semmilyen szemantikai tartalmat nem feltételezett a köznevekről. Csak artikulált kilégzésnek, *flatus vocis*nak tartotta őket. Jóllehet fizikailag léteznek (hiszen hallunk valamit, ha kimondják e szavakat), általános fogalmakként nem vonatkoznak semmire.

Champeaux-i Vilmos egészen máshogy látta a kérdést. Szerinte egy adott nem vagy fajta egyedi létezője magában hordoz valamit az általános fogalmak nemből vagy fajtából, s az általános fogalmak erre a bizonyos, az egyedi létező által birtokolt általános dologra vonatkoznak. Az általános fogalmak tehát vonatkoznak *valamire*, sőt arra vonatkoznak, ami a leginkább meghatározza az egyedi létezőt. Ezt a felfogást realizmusnak nevezzük, függetlenül attól, hogy ezt az általános dolgot –

„Mivel sokat írok a dialektikáról, ellenfeleim újabb gyalázatos vádat gondoltak ki ellenem. Azt állítják, keresztény ember nem foglalkozhat oly dologgal, mely kívül esik a hit világán. Úgy vélik, a dialektika érvrendszere és bizonyításai nem hogy nem erősítik, de valósággal megsemmisítik hitünket. Vajon miért ne foglalkozhatnék azzal, amit ők – mint látszik – tanulmányoznak? [...] Bizony, csak keveseknek adatik meg, hogy Isten kegyelméből megnyíljon előttük a tudomány e kincsestára.”

Pierre Abélard: *Dialektika*

Platónhoz hasonlóan – transzcendens eszmeként gondoljuk el vagy – mint Arisztotelész – immanens létezőként. Champeaux-i Vilmos szerint ezeket az általános dolgokat kell megismernünk, ha biztos ismeretekhez kívánunk jutni a világról. Anzelmhez hasonlóan Champeaux-i Vilmos olyan univerzálék létezése mellett foglalt állást, melyek az őket hordozó egyedi dolgoktól függetlenül is léteznek. Míg azonban Vilmos az univerzálékra mint arisztotelészi *eidoszok*ra, immanens létezőkre tekintett, addig Anzelm nemcsak immanens formákként, de transzcendens eszmékként is értelmezte őket.

▼ Arisztotelész és Phyllis: a vágy, amint fölébe kerekedve zablaszáron vezet a bölcsességet. Évszázadokon át ezzel a jelenettel szemléltették, hogy a nő még a legtudósabb férfit is képes befolyásolni.



Abélard megoldása

Bár szokás azt állítani, hogy az univerzálé-vitában Abélard valahol félúton foglalt állást Champeaux-i Vilmos és Compiègne-i Roscellinus között, a dolog nem így fest. Abélard megmaradt Roscellinus tanítványának, de egyrészt sokat finomított mestere kissé nyers elméletén, másrészt átgondoltabb érvekkel támasztotta alá.

Először is valami olyasmire mutatott rá, ami szerint elkerülte Roscellinus figyelmét. Abélard szerint az általános fogalmak, köznevek egyfelől fizikai jelenségek, hangok (*sonus*), másfelől szemantikai egységek, hiszen e hangok jelentéssel bírnak. Természetesen a két aspektus alapvetően eltér egymástól, hiszen egészen mást jelent „hangként létezni”, mint „jelentéssel bírni”. Abélard elgondolása szerint, aki úgy véli, hogy az általános fogalmak nem többek artikulált kilégzésnél, az megfeleldezik e hangok szemantikai értékéről, vagyis arról, hogy vonatkoznak valamire. Roscellinus kijelentése nem veszi figyelembe azt, ami ezeket a hangokat nyelvivé teszi, vagyis a jelentésüket. Abélard szerint, ha valaki Champeaux-i Vilmossal és tanítványaival kíván vitázni, az ne Roscellinus nyers kijelentésével vértessze fel magát, inkább vizsgálja meg pontosan, miben is áll a jelentés.

Abélard tehát különbséget tesz a szó mint hang (*vox*) és a szó mint jelentés (*sermo*) között. Amit a szó jelentésén Anzelm értett, az alapvetően meghatározta a későbbi szemantikai elméleteket. Abélard szerint egy köznévről mindenekelőtt egy körülhatárolt konkrétumot jelöl, és csak a köznévről adott kontextusa „kényszeríti rá” a szót, hogy mintegy visszahulljon az általános jelentések szintjére. Az univerzálé-vitához kapcsolódva elmondható tehát, hogy az általános fogalmak többek pusztán hangnál, a közneveknek is van jelentéshordozó funkciójuk.

Abélard vitába száll Roscellinussal, de – akár csak mestere – elutasítja a realisták, pl. Champeaux-i Vilmos álláspontját. Abélard szerint ugyanis az általános fogalmak jelentése (melyet Roscellinus semmibe vett, s melyet ő maga olyan fontosnak tartott) csak egy mentális entitásról vonatkozik. Tehát valóban vonatkozik *valamire*, de ez a valami csakis a megismerés folyamatában létezik. A megtapasztalható világban a konkrét dolgokon túl nem létezik olyasvalami, amire az általános fogalmak vonatkozhatnának.

Elmélete kifejtésében Abélard a gondolkodást egy másik mentális folyamattal, a valamire irányuló akarattal, szükséglettel hasonlítja össze. Ha valaki azt kiáltja, „Sisakot ide!”, akkor a szavait kétféleképpen értelmezhetjük. Vagy általában egy sisakra van szüksége, anélkül hogy számíтана, melyik sisakról van szó, vagy létezik egy konkrét sisak, és az illető éppen azt akarja. Az

első értelmezést Abélard ahhoz hasonlítja, mintha valaki egy aranyhegyet kívánna magának: ilyenkor a mondatban nincs olyan konkrét, a külső valóságban létező tárgy, melyre az akarat vonatkozhatna. Épp ellenkezőleg: a vágy, az akarat egy belső tárgyra vonatkozik.

Ha valaki agyrémekre panaszkodik, nem kívánjuk tőle, hogy a valóságban mutasson rá az agyrémeire. Az agyrém csak elgondolható: az ember valóban gondol valamire, de ez a „valami” kizárólag mentálisan létezik, a külső valóságban nem felel meg neki semmi sem. Mivel az általános fogalmak is a „valamik” közé tartoznak, jelentéssel bírnak, vonatkozhatnak tehát a gondolatainkon kívüli dolgokra is. De hiba volna – a realisták nyomán – azt feltételezni, hogy ezek a fogalmak (melyekre olyannyira rászorul a gondolkodó ember) ugyanabba a kategóriába tartoznak, mint a külső valóság kézzel fogható dolgai. Ha mégis így vélnénk, Abélard szerint rá kellene mutatnunk, pontosan hol is található a valóságban ezek a fogalmak.

Abélard etikája

Az egyetemeken a 13. századtól tanulmányozták Arisztotelész *Nikomachoszi etikáját*, ekkoriban kezdett körvonalazódni a filozófiai megalapozottságú etika oktatása. Azelőtt az etikai kérdésekre adott válaszokat főképpen a Bibliából merítették, bár az oktatásban gyakran éltek antik utalásokkal is (a pogány antikvitásból különösen a sztoikus filozófus, Seneca hatása volt meghatározó). E jelenséget a kora középkori oktatási rendszer sajátosságai magyarázzák: egészen a 12. századig ugyanis az etikai, lelkiismereti nevelés az irodalmi oktatás része volt. A tanulók ennek keretében ismerkedtek meg a latin költők, például Vergilius vagy Seneca nemes eszményeivel – Abélard Senecát a legnagyobb moralisták között említi. Az oktatásban jól megértették egymással a bibliai és az antik irodalmi szövegrészeket. Az ókori pogány szerzőket csak akkor mellőzték, ha szövegeik egyértelműen szembehelyezkedtek a Szentírással vagy az egyházatyákkal.

Abélard *Etikája* ebbe a teológiai-irodalmi megalapozottságú etikai hagyományba illeszkedik. Fő kérdése, jelesül, hogy miért jelenik meg a rossz az emberi magatartásban, filozófiai jellegű (a kérdés teológiai aspektusa a rossz, a bűn létezésére irányul). Mindazonáltal félrevezető volna azt vizsgálnunk, teológiai vagy filozófiai műről beszélhetünk-e inkább. Jóllehet Abélard *Etikája* a teológiai tananyagnak vált részévé, ő maga úgy vélte, hogy a filozófia – mint a végső, racionális válaszadás eszköze – elengedhetetlen a teológia helyes műveléséhez. Előbb a megértés, aztán a hit – ez volt Abélard módszere. Nem taníthatunk



vagy prédikálhatunk arról, amit előtte fogalmi síkon nem tisztáztunk. Abélard *Etikájában* is a már jól bevált nyelvi elemző módszert alkalmazza.

Művének alcíme – *Ismerd meg tenmagadat* – nem afféle frappáns tudós fordulat. A delphoi jósa szavai Abélard-nál mély, ágostoni jelentéssel bírnak: az igazi tudást csak önmagunkban fedezhetjük fel. Ha az ember valóban a bensőjéhez fordul tanácsért, ha igazán magába mélyed, és a fogalmakat is helyesen használja, világossá válik számára, hogy nem a cselekedeteink, hanem a szándékaink (*intentio*) a döntőek. Az ember szándékainak pedig az isteni törvényeknek engedelmeskedő tudatból kell eredniük – így foglalható össze Abélard etikája.

Szándék és akarat

Azt az elméletet, mely szerint a bűn a gonosz elfogadását, lényegében pedig Isten megvetését jelenti, Abélard két ellentétes véleménnyel szemben is védelmébe vette. Maga az elmélet korántsem volt új, Abélard eljárása annál inkább.

▲ A *Nikomachoszi etika* ötödik könyvében Arisztotelész az igazságosságot (más fordítások szerint a jogszerűséget) nevezi a legfőbb erénynek. A mű egyik 14. századi francia kiadásának miniatúráin Justitia szolgáltat igazságot.

Már Ágostonnál is találkozunk azzal az állítással, hogy nem a gondolat, hanem az emberi akarat rendelkezik meghatározó szereppel (voluntarizmus). Ágoston számára az isteni törvényekkel szembeszegülő *akarat* testesíti meg a bűnt. Önmagában az érzéki vágy se nem jó, se nem rossz; bűnről csak akkor beszélhetünk, ha az emberi akarat elfogadja, helyesli a vágyat. Ezt a gondolatot a 12. században többek között Petrus Lombardus védelmezte.

Ezzel szemben kialakult az a nézet, mely szerint az ember cselekedetei a döntőek, vagyis nemcsak szándékai, hanem az a mód is, ahogyan szándékát, elhatározásait végrehajtja. Aligha meglepő, hogy ez a felfogás elsősorban a teológiát a gyakorlatban alkalmazók körében volt népszerű (elég csak a gyónás intézményére vagy a bűnbánati könyvekre gondolnunk).

Általában úgy vélik, Abélard ebben a vitában is köztes pozíciót foglalt el: szerinte nem a konkrét cselekedet, s nem is a pusztá akarat, hanem a szándék, a beleegyezés jelenti a döntő mozzanatot. Nos, ez nincs így. Abélard megmaradt ugyanis az ágostoni álláspontonál, de elutasította az azt alátámasztó argumentumokat, s helyettük önálló érveket sorakoztatott fel.

Abélard az ágostoni állítást a nyelvi elemzés fényében vizsgálva kijelenti, hogy a morális vétség elkövetéséhez nem az akaratnak, hanem az ember belső elhatározásának, szándékának kell szembekeverülnie Isten akaratával. Ehhez kimutatja, hogy Ágostonnál az „akarat” fogalma többértelmű: jelenthet vágyat, hajlandóságot, sóvárgást, beleegyezést is. Abélard-nak az *Etikában* követett stratégiája kettős: először némileg szembehelyezkedik Ágostonnal, amikor kifejti, hogy morális szempontból nem az akarat, hanem az elhatározás körül forog minden; ezt követően viszont szembe száll az ágostoni hagyományt bírálókkal, és kimutatja, hogy a cselekedetek a lehető legkevésbé nyomnak a latban a morális kérdéseket illetően.

Az ágostoni elmélet ellen a szolga példáját hozza fel, aki önvédelemből megölte a gazdáját.

Abélard hangsúlyozza, hogy a szolga kényszerűségből, akarata ellenére cselekedett. Az ő esetében bűnös akaratról tehát szó sem lehet, helyes akaratról annál inkább: életben akart maradni. Nyilvánvalóan nem kívánhatta gazdája halálát, hiszen az egyet jelentene saját halálának kívánnával is (tudnia kellett, hogy a gyilkosságért kivégeznék). A szolga esetében nem beszélhetünk bűnös akaratból eredő bűnről, tehát az ágostoni elmélet segítségével nem lehetne bebizonyítani, hogy bűnt követett el. Abélard szerint a saját elméletével ez bizonyítható. (A konzervatív Abélard egy pillanatig sem gondolta, hogy a szolga – mivel nem volt más választása – ártatlan volna.) A szolga szerinte azért bűnös, mert olyan cselekedetet fogadott el, olyan cselekedetre szánta el magát, mely nem illeti meg őt: nem adatott meg neki, hogy kardot használhasson – s Abélard ennél a résznél Máté 26,52-re utal. [„Aki kardot ragad, az kard által vész el.” – A szerk.]

Ezután Abélard az ágostoni hagyománnyal vitázókról ír, akik szerint a bűn alapvetően gonosz cselekedetet jelent. Nem pusztán a bűnös elhatározásról van szó, szükség van cselekedetre is. E tábor képviselői továbbá úgy vélik, hogy az érzéki bűnök csak addig megengedettek, amíg elkövetőjük nem leli örömét bennük. Abélard e gondolatra gúnyosan annak a szerzetesnek a példáját hozza fel, akit előbb lekötöztek, majd elcsábítottak a nők. Mindenki úgy vélné, hogy a szerzetes ártatlan, nem vétkezett, de Abélard szerint ennek nem az oka, hogy nem lelte örömét a történetekben, hanem az, hogy védekezésre képtelen lévén, nem dönthetett a bűnös vágy elfogadásáról.

Abélard példái helyenként kétségtelenül megdöbbentőek, s ezt a benyomásunkat támasztja alá az is, ahogy a bírói ítélezkéssről ír. Úgy véli, a világi bíróságok clengedhetetlenek ahhoz, hogy rendes medrében tartsák egy társadalom életét, de teológiai nézőpontból, vagyis a bűnök, vétkek megítélése szempontjából alapvetően tévúton járnak. Képzelnék el, így Abélard, hogy egy szerzetes és egy világi személy egyaránt paráználkodásra adta a fejét. Egy bíró alighanem súlyosabban büntetné a szerzetest, hiszen szüzességi fogadalmának megsértésével jobban veszélyeztette a társadalmi rendet, mint a laikus. Abélard szerint azonban, ha a laikus olyanmire örömét lelte a paráználkodásban, hogy megfordult a fejében, szerzetesként milyen nehéz volna számára a cölibátus, akkor éppen olyan vétkes, mint a szerzetes. Erről az apró körülményről minden bizonynyal megelégedezik a világi bíróság, így ítélete csakis téves lehet – érvel Abélard.

Jóllehet Abélard *Etikája* szerepet játszott a voluntarizmus és az intencionalizmus későbbi fejlődésében, ezt nem a benne felsorakoztatott bizonyításoknak köszönheti. Az élelművészetet néha bizony nem sok választja el az örültségtől.

Abélard-tól az 1200-as évekig

Abélard hatása elsősorban életében volt jelentős. Halála után feltűnően csekély visszhangra lelt, nevét jószerivel elfeledték. Ebben szerepet játszhatott, hogy Arisztotelésznek csak a logikai írásait ismerhette (azok közül sem mindegyiket). Arisztotelész többi írása éppen Abélard halála után, 1200 körül vált hozzáférhetővé.

A 12. század negyvenes éveiben a Melun-beli iskola önállóan fejlesztette tovább Abélard és Meluni Róbert eredményeit, s egyéb irányzatok is kivették a részüket a nyelvi módszer finomításában. A teológia (ideértve a rendszerezett filozófia olyan területeit is, mint az etika vagy a metafizika) különösen Poitiers-i Gilbert (kb. 1076–1154) iskolájában virágzott tovább. Gilbert maga egy szigorú nyelvi elemzésen alapuló ontológiát is kidolgozott, s tanítványai előszeretettel támaszkodtak erre a módszerre. A 12. század közepén Petrus Lombardus (kb. 1095–1160) *Sententiae* (Szentenciák) című írása – melynek kijelentései a középkori teológia teljes területét átfogják – valószínűleg alapművé vált, s az maradt a középkor utáni időkben is. E művön kívül Poitiers-i Péter (kb. 1130–1205) alapján alkothatunk leginkább képet a 12. századi teológia és filozófia fejleményeiről.

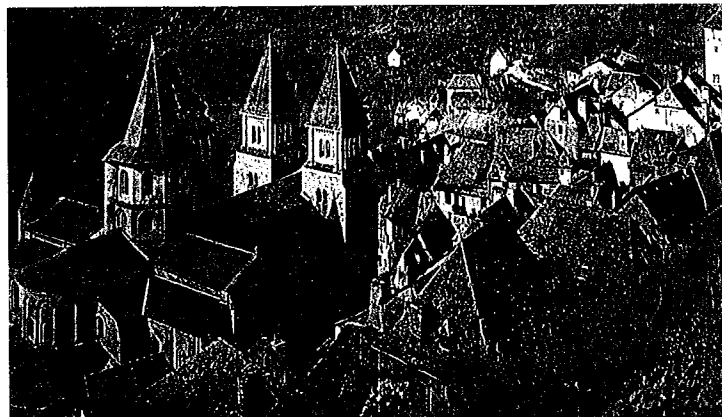
Az Abélard halálát követő időszakban – akárcsak a század elején – további fejlődésen mentek keresztül a társadalmi-gazdasági folyamatok. Folytatódott az urbanizáció, nőtt a kereskedelem és az ipar jelentősége. Bár a földművelésen alapuló feudális kultúra meghatározó maradt, az önálló kezdeményezésekben, az engedelmisség elutasításában már az urbánus szabadságvágy is megnyilvánult. A különböző tiltakozó mozgalmak közül a szegénységi mozgalmak voltak a legfeltűnőbbek. A szegénység, a kényszerű egyszerűség sokak számára vált követendő példává, akár a vallási, akár a politikai életben. A kolduló rendek közül a ferencesek játszották a legfontosabb szerepet, akik a fennálló egyházi berendezkedés és az addigi hagyományok ellen léptek fel. Jóllehet e korszak dogmatikájának történetét még nem ismerjük eléggé, biztosra vehetjük, hogy a 13. századi fénykor gyökerei a 12. századig nyúlnak vissza.



Az egyetemi szabályzatok, rendeletek hatására az oktatás és a tudományos élet fokozatosan intézményesült: nemcsak a tudományos kérdések, de a kérdések megközelítése is egységes volt a skolasztikus módszernek, valamint a tudásszerzés stabil kereteinek köszönhetően. A tudományok nemzetközivé válását, mely már a 11. században megkezdődött, nem hátráltatták nyelvi különbségek – a tudományok nyelve ugyanis latin volt. Ezzel párhuzamosan egy másik jelenséget is említenünk kell, a tudományok fokozatos elkülönülését a mindennapi élettől. Az egyetemek – mind társadalmi, mind politikai szempontból – önálló, zárt világot alkottak.

▲ A gótikus katedrálisok – magas boltívekkel, a fény és a félhomály játékaival – szinte érezhető közelségbe hozzák a középkort.

▼ A franciaországi középkori város, Conques a Santiago de Compostelába vezető zarándokút mellett.



Aquinói Szent Tamás

Aquinói Tamás 1225 körül született az Aquino közelében (Róma és Nápoly között) fekvő Roccasecca várában. Még gyerek volt, mikor szülei a híres Montecassinói bencés kolostorba küldték. Nemesi családja tiltakozása ellenére Tamás fiatal korában belépett a dominikánusok koldulórendjébe, abba a rendbe, mely kiemelt szerepet szánt az oktatásnak. Családja két évig házi őrizetbe kényszeríti, de ezzel sem tudják megtorni elhatározását.

Párizsban, a kor legfontosabb egyetemén tanult Albertus Magnus tanítványaként. Mestere egy vitájuk után állítólag így fogalmazott tehetséges hallgatójáról: „E fiatal embert most még néma ökörnek nevezzük, de ha egyszer bömbölni kezd, az egész világ visszhangozni fog tőle.” Tamás később Kölnbe kísért Albertus Magnust, hogy ott oktatási központot hozzanak létre. 1252-től ismét Párizsban tanul, ahol Arisztotelész műveinek felbukkanása nem kis felbolydulást okozott. Az Arisztotelész műveivel való találkozás meghatározó szerepet játszott Aquinói Tamás filozófiájának fejlődésében.

Harmincegy évesen befejezte tanulmányait, és ezzel jogot szerzett arra, hogy magiszterként tanítson. 1259-ig, három éven át élt ezzel a lehetőséggel. Ez idő alatt művek sorozatát írta meg. Ezután Itáliába tette át székhelyét: Orvietóban fejezte be a *Summa contra gentilest* (Summa a pogányok ellen), Rómában látott neki *A teológia foglalata* [Telosz, 1994] (Summa theologiae) című művének.

1269 és 1272 között ismét Párizsban tanított. Nehéz idők jártak rá, arisztotelianus gondolatait ellenségesen fogadták. Szinte minden idejét a tanulmányoknak szentelte. Egy alkalommal,



▲ Albertus Magnus Padovában tanult, majd a dominikánusok rendjébe lépett. 1240 és 1248 között Párizsban, később Kölnben tanított filozófiát.

mikor a király vendégeként díszes vacsorán vett részt, mélyen a gondolataiba merült; a külvilágról teljesen megfeledkezve hirtelen az asztalra csapott, és így kiáltott: „Mégvan! Ez lesz a döntő érv a manicheusok ellen.” Az esetet elnézték neki.

1274-ben halt meg, úton a lyoni zsinatra, ahová X. Gergely pápa hívta meg mint szakértőt. Néhány hónappal korábban állítólag misztikus élményben volt része, melynek fényében – szavai szerint – minden, amit addig írt, szalmának tűnt előtte. 1223-ban avatták szentté.

Két *Summája* mellett kommentárokat írt Arisztotelész logikai és filozófiai műveire, s számos monográfiát is szerzett, melyek közül az uralkodókról írt *De regime principum* a legismertebb.

Miután felbukkantak Arisztotelész nagy művei – *Metafizika*, *Fizika*, *A lélekről* –, a középkori szerzők Arisztotelészre egyszerűen mint a *Filozófusra* hivatkoztak. Bár Arisztotelész valóban a kor legnagyobb tekintélyének számított, Platón filozófiája továbbra is számos középkori gondolkodót vonzott. Ágostonon keresztül sokan kerültek kapcsolatba a platonizmussal. Már a 13. században megfigyelhetjük a neoplatonista gondolatok kibontakozását, nemritkán az arisztotelianus kereteken belül, néha azonban kifejezetten Arisztotelész ellenében. Mindez meglehetősen ambivalens helyzetet teremtett. Egyfelől világosak a Filozófus szövegeibe való beavatkozások, még ott is, ahol a legjellegzetesebb arisztotelészi gondolatokról esik szó. Másfelől a középkori szerzők mindent megtekinttek, hogy bebizonyítsák, nem térnek le az arisztotelészi útról, sőt gyakran amellet érveltek, hogy az újonnan bemutatott gondolatok tulajdonképpen már Arisztotelésznél is fellelhetők.

A terminista logika

Már a 11. század közepén fejlődésnek indult egy sajátosan középkori logika, melyet terminista logikának, művelőit pedig terministáknak nevezzük. E logikát mindenekelőtt a szemantikai, jelentéstani megközelítés jellemzi. Művelői azt vizsgálták, hogy a különböző nyelvi megnyilatkozások milyen pókháló finomságú minták szerint kapcsolódnak az általuk jelölt dolgokhoz. A középkori logikát nemcsak ez a nyelvi elemző módszer különböztette meg az arisztotelészi logikától, hanem az is, hogy sokkal kiterjedtebb tudományról volt szó. S bár a középkori logikusok tisztában voltak újításuk jelentőségével, mindent elkövettek, hogy bebizonyítsák, a módszer csírái már Arisztotelésznél is fellelhetők – az ennek alátámasztására felhozott arisztotelészi szövegek azonban távolról sem voltak bizonyító erejűek.

Mindazonáltal a „modern” logika nem okozott komoly súrlódásokat az arisztotelészi hagyományon belül. A középkori gondolkodókat elsősorban metafizikai és ismeretelméleti problémák foglalkoztatták, ezeken a területeken robbantak ki a leghevesebb viták.

Metafizikai viták Aquinói Tamás előtt

A középkori metafizikai viták valódi kibontakozásához mindenekelőtt az kellett, hogy 1200 körül elterjedjenek – és tananyagká váljanak – Arisztotelész *Metafizikájának* latin fordításai. Természetesen ezt megelőzően is esett szó metafizikai kérdésekről, főleg a teológia keretein belül. A Boethius által bevezetett különbség a lét (*esse*, vagyis ami által valami létezik – *quo est*) és a létező

(*ens*, ami létezik – *quod est*) között, az utókor számára gyümölcsöző témául szolgált a metafizika „kemény magja”, a létmetafizika területén. Ez a különbségtétel volt az alapja a 12. századi Poitiers-i Gilbert lételméletének, melyben a világ egyik pólusát a tökéletes lét, a másikat a konkrét létezők színes sokfélesége jelenti. Míg Gilbert ontológiájában a boethiusi műveltségeszme (a platonizmussal vegyített arisztotelianizmus) bontakozik ki teljes pompájában, addig kortársánál, Abélardnál nincs nyoma tulajdonképpen értelembe vett metafizikai problémáknak – bár a létről való elmélkedések nála is felbukkannak. Abélardral kapcsolatban tehát nem beszélhetünk arisztotelészi beállítottságról. Inkább az a többértelmű terminológia jellemző rá, mely az ágostoni hagyományt követő kora középkori filozófusoknak volt sajátjuk.

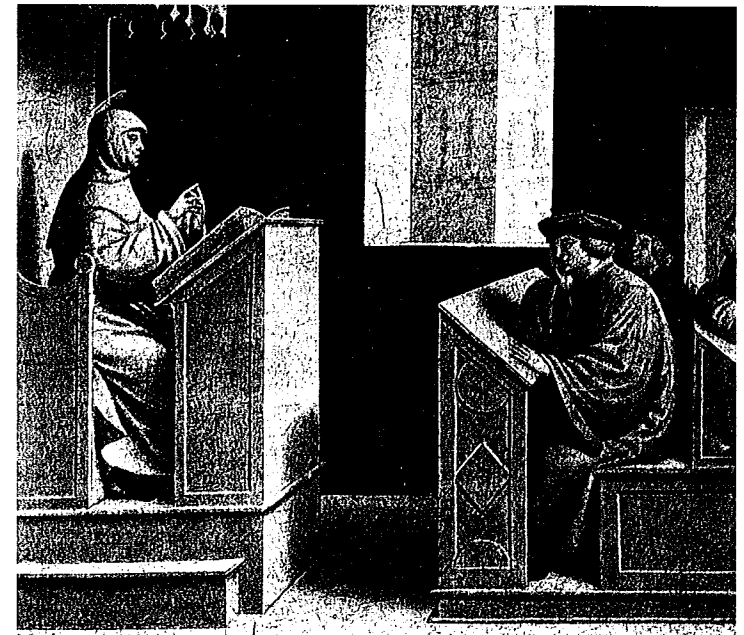
A középkori arisztotelészi hagyományt kezdetben a *Metafizika* arab értelmezései határozták meg. Itt két szerzőre kell utalnunk: Avicennára és Averroésre. Kettejük szembenállása a latin nyelvű metafizika egyik heves vitáját indította el. Avicenna szerint a metafizika tárgya a „létező mint létező” (*ens inquantum ens*), a metafizika feladata pedig annak bizonyítása, hogy Isten – mint legfőbb létező – létezik. Vele szemben Averroës úgy vélte, a *fizikának* a (végső) feladata Isten (mint legfőbb mozgató) létének bizonyítása, a metafizikának pedig a szubsztanciális létezés a tárgya.

A teológus Auvergne-i Vilmos (kb. 1180–1249) a középkorban az elsőként kezdte el az esszencia és az egzisztencia később alapvetővé vált különbségéről. A szentháromságról írt művében a *létezés* (*esse*) fogalmának két aspektusát különítette el. Az egyik az esszencia, a lényeg, mely a „mibenlét” fogalmával határozható meg (vagyis a „*mi is pontosan?*” kérdésre adott válasszal), a másik aspektus maga a pusztá létezés, az egzisztencia, a legáltalánosabb tevékenység. Mint ahogy Anzelm is utalt rá, nem minden teremtett (tehát kétségkívül létező) dolog rendelkezik feltétlenül a létezés fentebb említett mibenlét-aspektusával, ez csakis Isten sajátja. A teremtett létezők kívülről részesülnek a létben (*esse ab alio*), létezésük esetleges, kontingens – így vették át Avicenna műveiből a radikális *kontingencia* fogalmát.

Az averroizmusban a szubsztancia áll a középpontban. Akárcsak Arisztotelésznél, Averroésnél is az az alapvető kérdés, mi is pontosan a szubsztancia. A szubsztancia fogalma olyan viszonylag önálló létezést jelöl, mely teljességgel mentes az akcidentális (járulékos) létezésről. Averroës minden lehetséges ponton támadta Avicenna lételméletét: úgy vélte, az egzisztencia nem járulékos, hanem alapvető tulajdonsága minden egyes létezőnek. Az „ember” és az „emberként létezni” kijelentések egyenértékűek.

Az arab filozófusok által megütött alaphang a

középkor egészen végigzengett: a legjelentősebb középkori viták jó része az Avicenna és Averroës közötti törésvonal mentén robbant ki.



Aquinói Tamás Arisztotelész-értelmezése

Tamás létmetafizikája a boethiusi alapelvek és az avicennai módszer között teremt gyümölcsöző kapcsolatot. Boethius nyomán Tamás minden teremtett létezőben megkülönbözteti az esszenciát (*id quo*) az egzisztenciától (*id quod*). E különbség nem pusztán formai, Tamás szemében e két elvnek mind elválasztottsága, mind összekapcsolt volta valóságos. Avicenna alapján pedig azt írja, valaminek az esszenciája nem mutat rá szükség-szerűen annak egzisztenciájára. Tamás újítása az volt, hogy az esszencia és az egzisztencia viszonyát az arisztotelészi elmélet *aktus és potenciál* fogalmainak viszonya alapján értelmezte. A Filozófus elmélete Tamás műveiben mélyebb, tulajdonképpen platóni dimenziókkal bővül: műveiben kétségkívül gazdagabb a létezés fogalma, mint Arisztotelésznél.

Jogosan állítják, hogy Aquinói Tamás gondolkodása platónibb volt, mint ahogy ő maga sejtette. Metafizikáját olyan jól sikerült kísérletként is értelmezhetjük, melynek célja Arisztotelész metafizikájának átfogóbb, (neo)platonista rendszerben való elhelyezése volt. Ehhez azonban Tamásnak előbb a saját gondolataihoz kellett használnia Arisztotelész elgondolásait.

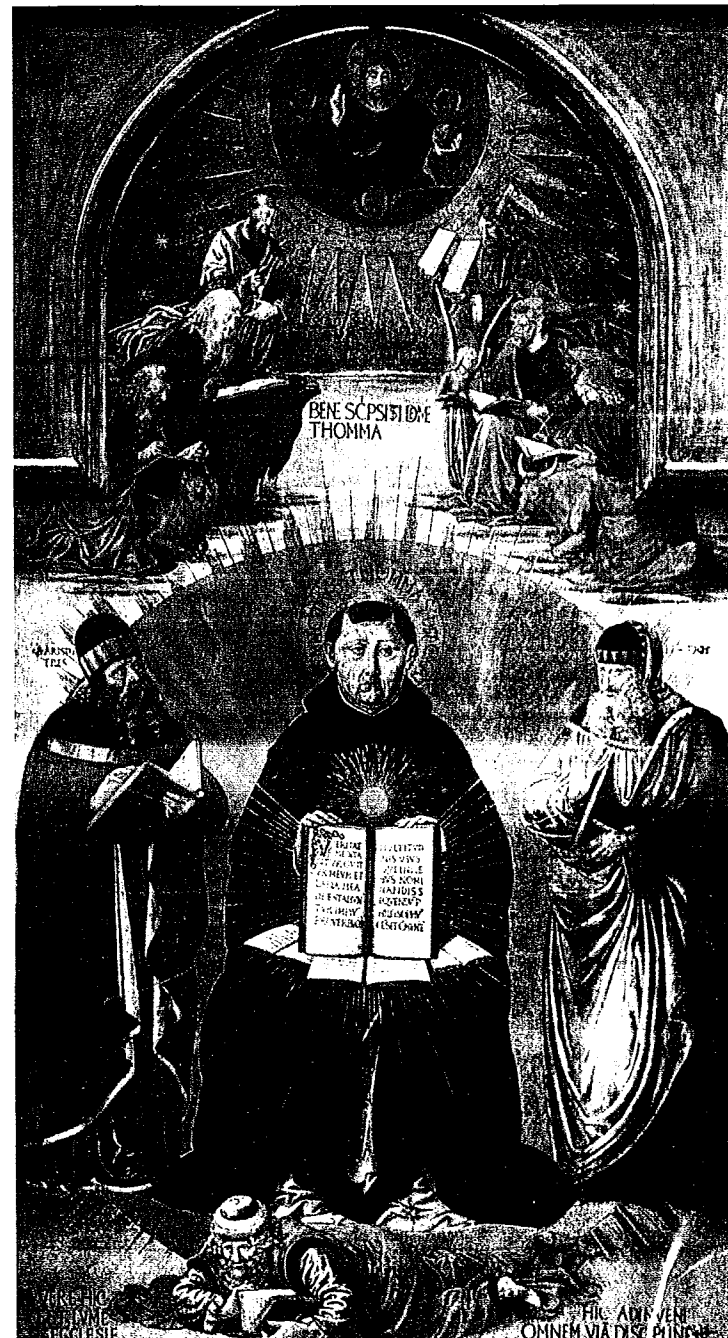
Arisztotelész szerint a *létezni* fogalmának nincsen önmagában vett jelentése, ezt csak más fogalmakkal együtt nyeri el: például „emberként lé-

▲ Szent Bonaventurától (1217–1274), a skolasztikus hitoktatótól számos egyetemi jegyzet maradt ránk.

tezik”, „halandóként léteznek” vagy „az ember halandóként létezik”. A középkori ember számára a következő a kérdés: ha a *létező* fogalma önmagában véve üres, mi az értelme a „legfőbb létező” kifejezésnek?

Tamás azt állítja, hogy a „létezés” legalább annyira tevékenységet jelölő fogalom, mint a „járás”, sőt a létezés egyenesen az a fogalom, amely a leginkább jelöli a tevékenységet. Ezzel valóban a magáéhoz hasonítja Arisztotelész gondolatait, hiszen Arisztotelész szerint minden ige implicit

▼ Aquinói Szent Tamás apoteózisa; jobb keze felől Arisztotelész, balján Platón.



módon időbeliséget is kifejez, mely aktualizálja az adott ige jelentését. Tamás szerint azonban a létezés a leggazdagabb jelentéssel bíró fogalom: tökéletességében minden lehetséges létmodalitást magába foglal. A *létezés* nem egy tartalom nélküli absztrakció, hanem a legfőbb *aktualitás*, minden teremtett létező eredete. Ehhez az elméletéhez Tamás a neoplatonista hagyományban talált fogódzókat.

A platonista hagyomány 13. századi felélénkülését elsősorban az magyarázza, hogy a platonizmus – az arisztotelészi gondolatokhoz képest – közelebb állt ahhoz a módhoz, ahogyan a teológia, helyesebben a keresztény ihletésű gondolkodás kívánt válaszolni az ember és a világ viszonyára vonatkozó kérdésekre. Bár e problematika keresztény platonizmusára leginkább Ágoston gyakorolt nagy hatást, a neoplatonizmus maga három szálon indult el. A latin hagyomány (Ágoston és Boëthius) mellett létezett egy görög hagyomány is, mely Plótinosztól Porphürioszra és Prokloszra át Pszeudo-Dionüszioszig ívelt, míg végül Scotus Eriugena közvetítésével megjelent Nyugaton is. Harmadikként pedig meg kell említenünk a platonizmus arab-zsidó hagyományát, mely elsősorban Al-Farábí és Avicenna révén hatott a középkori gondolkodókra.

A neoplatonista világrépre a létezők hierarchikus rendje jellemző. E rend csúcsán a *létezés*, a legteljesebb, leggazdagabb eszme helyezkedik el. Ez az eszme a legfőbb elvből ered, mely az ókori neoplatonizmusban a létezés felett áll. A keresztény gondolkodók azonban nem éltek ezzel a különbségtétellel, hiszen szerintük Isten a legfőbb létező. A *létezés* mint legfőbb eszme minden más eszme (vagy esszencia) létezését magába foglalja, hiszen azt a teljességet (*plenitudo*) testesíti meg, melyből a többi létező csak részesül. Pszeudo-Dionüsziosz ezt úgy fejezi ki, hogy a legfőbb létezésnek a „lényegiségből eredő létezés” (*ens per essentiam*) a sajátja, míg az érzékelhető, mulandó világra a „részesülő létezés” jellemző (*entia per participationem*).

Aquinói Tamás nem vette át változatlan formában a neoplatonista lételméletet: az areopagitai szövegekből önálló, alkotó módon merített: a Pszeudo-Dionüsziosznál felbukkanó *ipsum esse* (önmaga általi lét) kifejezésre gyakran az *esse commune* (közös lét, általános lét) kifejezéssel utal. Ez utóbbi kifejezés azonban, ha a „léttel-jesség” értelemben használjuk, szinte szétfeszíti a lét fogalmát: Arisztotelész tartalom nélküli *létezés*-fogalmát köti össze a neoplatonista létfogalom teljességével. Tamás meglehetősen változatos módon használta az *esse commune* fogalmát: ha a szövegkörnyezet úgy kívánta, a platóni („létteljesség”) vagy az arisztotelészi (elvont létfogalom) jelentésben egyaránt alkalmazta ezt a kifejezést.

Létmetafizika

Arisztotelész hatására Tamás tulajdonképpen finomításokat hajtott végre a neoplatonista modellen: nála az „általános létezés” (nem tévesztendő össze a „létteljességgel”) a legfőbb, Istentől származó eszme és a „legfőbb elv” – vagyis Isten maga. Az ambivalencia azonban kizárólag nyelvi jellegű, dogmatikai szempontból Tamás konzisztens felfogást képvisel: szerint Isten maga a legfőbb létezés, s ezáltal megszünteti a *lét* és az *Egy* közti antik határvonalat. Ezzel párhuzamosan felszámolja azt a neoplatonista elképzelést is, mely szerint az emanáció az Egyből ered, abból az Egyből, mely részesíti ugyan a létezőket a létezésben, de – mivel a létezők felett áll – maga nem létezik. Tamásnál a létezés a „legfőbb elv” legfontosabb tulajdonsága. Mindemellett megőrzi valamit a neoplatonista létmodell dinamikus jellegéből, de ezt két arisztotelészi fogalommal, az aktussal és a potenciállal írja le.

A legfőbb létezés

Isten és a legfőbb létezés fent leírt megfeleltetésének háttérében természetesen az a keresztény felfogás húzódik, mely szerint a dolgok létezése az isteni teremtettségnek köszönhető. Mikor ezt Tamás explicit módon megfogalmazza, a *Kivonulás* könyvének egyik – Ágoston óta gyakran kommentált – szöveghelyéhez fordul (3, 13–14. – *A szerk.*).

E szöveghelyen Isten önnön identitásáról nyilatkozik meg. Mikor Mózes az égő csipkebokor előtt állva azt kérdezi Istentől, mit mondjon, ki küldte őt, ezt a választ kapja: „*En vagyok, aki vagyok* (qui sum) [...] Így beszélj az Izráel fiaihoz: *Aki van* (qui est), az küldött engem hozzátok.” Ha igazán meg szeretnénk érteni e szöveg különféle középkori értelmezéseit, tudnunk kell, mennyire játszott meghatározó szerepet a nyelvi elemző módszer. A kora középkorban úgy vélték, hogy a Biblia (mint Isten szava) grammatikai, nyelvi szempontból is minden tekintély felett áll, különösen azokban a részekben, ahol Isten személyesen „szólal meg”. Szent Hilarius (kb. 315–367) úgy véli, Istent a legteljesebben a „vagyok”, vagyis a létezés szava írja le, s a *van*, *létezik* kifejezések egyenesen Isten tulajdonneveiként funkcionálnak. Az „aki vagyok” kifejezést „a létező”, „aki van” jelentés szerint értelmezték.

Szentencia-kommentárjában Tamás e fenti *én vagyok* (qui-est) kifejezést Isten legfontosabb nevének tartja. Az ezt alátámasztó érveinek egyiké-

ben saját lételméletének lényegét ragadja meg: az „aki vagyok” azért Isten legsajátabb megnevezése, mert Ő maga a tiszta létaktus (*actus purus*). Tamás azonban távolságot tart Arisztotelésztől. Arisztotelésznél a forma, az esszencia az, ami által valamely dolog létezik, s az esszencia, a szubsztanciális létezés áll a metafizika középpontjában – ráadásul, mint láttuk, nála a létezés szó önmagában jelentés nélküli.



Annak hangsúlyozásában, hogy a lét mindig aktualitást jelöl, Tamás hűségesen követi Arisztotelészt. Elődjétől eltérően azonban nem gondolja, hogy a létaktualitást a formák, az esszenciák jelentenék. Tamásnál a lét maga is forma, méghozzá a legfőbb forma (*forma formarum*). A teremtett dolgoknak az esszenciák csak a keretet (szó szerint a formát) biztosítják, melyben a létezés mintegy megnyilvánul. Tamás után a „forma biztosítja a létet” kifejezés annyit tesz: a forma közvetíti a létet.

A létanalógia tana

Arisztotelész és Tamás filozófiájának különbségét a lényegmetafizika és a létmetafizika szembeállításával is szemléltethetjük.

Platón és a neoplatonisták nyomán Tamás különös hangsúlyt fektetett a létteljesség fogalmára, metafizikáját gyakran jellemzik létmetafizikaként.

▲ Miniatura Arisztotelész Etikájának egyik – Nicolas Oresme által készített – fordításából (1372). Az ábrázolás szerint maga Arisztotelész ül a katedrán: előadást tart a Sorbonne teológiai tanszékén. Az első padosorban ülő koronás fő talán Nagy Sándor. A kép jól szemlélteti, hogy miképpen keveredtek a korok és a jelenések a középkorban.

„Vajon értelmünk az anyagi dolgokat a megtapasztalt dolgokból származó absztrakciók útján ismeri meg? [...] Válaszul azt kell mondanunk, hogy a megismerendő tárgyak mindig a megismerő értelemmel arányosak. A megismerő értelemnek azonban három szintje létezik.

Az első szint a testi, érzékszervi szint. Érzékszerveink számára a forma a tárgy, a megismerendő dolog anyagsága. S mivel ezen anyagságon alapul a megkülönböztetés elve, érzékszerveink csak individuális dolgokat ismerhetnek meg.

A második szint nem az érzékszervekkel függ össze, s más módon sem kapcsolódik az anyagsághoz. Ez a szint az anyagi értelem szintje. E megismerési szint tárgyát az anyagtalan forma alkotja. S bár az anyagok megismerhetnek anyagi dolgokat is, csak anyagtalanságukban ismerhetik meg ezeket: önmagukban vagy Istenben.

Az emberi értelem (a harmadik szint) köztes pozíciót foglal el. Nem valamely érzékszerv aktusában létezik, hanem a lélek képessége és egyúttal a test formája is. Az emberi értelem tehát megismerheti a testi formákat, de nem oly mó-

don, ahogyan azok az anyagban megjelennek. Annak megismerése, ami az egyedi anyagban létezik, de mégsem azon a módon, ahogyan létezik: ezt nevezzük az egyedi anyag absztrakt megismerésének. Ezért azt kell mondanunk, hogy az emberi értelem az anyagi dolgokat absztrakció útján ismeri meg. S ily módon bizonyos ismeretekre tehetünk szert az anyagtalan dolgokról is, éppen ellentétesen azzal, ahogy az anyagok – az anyagtalan dolgok ismerete révén – az anyagi dolgokat megismerhetik.

Platón azonban csak az emberi szellem anyagtalanságára fordított figyelmet. Figyelmen kívül hagyta, hogy a lélek bizonyos mértékig egységet alkot a testtel. Ezért azt állította, hogy a szellem csak az anyagtalan dolgokat ismerheti meg, s hogy az egyes tárgyakat nem absztrakció útján, hanem az anyagtalan dolgokban való részesülésünk alapján ismerhetjük meg.”

Aquinói Szent Tamás: *Summa theologiae*,
Prima Pars, Quaestio 85.

Kétségtelen, hogy egész gondolkodásának középpontjában a lét fogalma állt. Ismeretelméleti kérdésekben is a *lét* primátusát hirdette: úgy vélte, az emberi megismerést a lét transzcendens fogalma teszi lehetővé. A létfogalom teremt kapcsolatot az emberi értelem és a lét mint adottság között, mely egyben az érzékszervi benyomások alapján kialakuló fogalomalkotás, s így végső fokon az emberi ismeretek alapja is.

Létmetafizikájába az is szervesen illeszkedett, ahogyan Tamás az univerzálékról és az egyedi létezőkről gondolkodott. Az univerzálék, az általános fogalmakat nem a megismerő értelmünk tárgyának, hanem eszközének tekintette. *Amit* értelmünk az univerzálék segítségével megismer, az a dolgok létezése, ami immanens létaktusként az „itt és most létet” meghatározza. Bár ez lehetővé teszi, hogy minősítsük a dolgokat, azonosításukhoz azonban ez kevés, hiszen valamely dolog különböző példányaiban ugyanezt az esszenciát ismerhetjük meg. A létaktus olyan nagy hangsúlyt kap Tamás filozófiájában, hogy csak ellenpólusa, az anyag (mint potencia) hozhatja létre az egyes dolgok egyediségét.

A létfogalom logikai-ismeretelméleti primátusából következik, hogy az ember a dolgokat csak mint létezőket (*ens*) gondolhatja el. Ez azonban akár azt is jelenthetné – mint ahogy Johannes Duns Scotusnál azt is jelenti majd –, hogy ugyanaz a létfogalom vonatkozik a véges és a végtelen

létezőkre. Mivel Tamás úgy vélte, hogy egy ilyen modell aláásná a végtelen létező fogalmának felsőbbrendűségét, kidolgozta a létanalógia elméletét.

Már Arisztotelésznél felbukkan a gondolat, hogy a szubsztancia létmódja alapvetően különbözik az akcidensétől: a szubsztancia önálló létező, míg az akcidens szubsztrátumként valamely szubsztanciára szorul. Ez azonban nem azt jelenti, hogy e kétféle létezést leíró *lét* szó véletlenül fejezne ki két, egymással nem összefüggő jelentést. A *lét* szó fenti két jelentése analogikusan függ össze: bár a két jelentés eltér, mindkét esetben a létezés valóságosságát kell észrevennünk. Tamás a végtelen létező és a véges létező viszonyára is kiterjeszti a létanalógia-tanát: jelentésüket egymással szembeállítja a létteljesség és a részesülő lét mintájára. Ugyancsak a létanalógia teszi lehetővé számunkra, hogy véges létezőként racionális ismeretekhez jussunk a végtelen létezőről.

A létezés mint közvetett lét

Ha jobban megfigyeljük, Tamás filozófiájában a létanalógia elmélete csak szerény szerephez jut. Számára a létanalógia logikai módszer, melynek segítségével megmagyarázhatók a lét fogalmának eltérő alkalmazásai. Sokkal fontosabb az a tamási

gondolat, amely a létezésre közvetett létezőként tekint. Aquinói Tamás (és a többi középkori gondolkodó) számára a dolgok közvetett létezőkként való létezése nemcsak a dolgok tulajdonképpeni létét jellemzi, hanem a dolgok céljait és – amennyiben értelmes létezőkről van szó – feladatait is. S ebben is felismerhetjük Tamás neoplatonista vonásait, annak elgondolását, honnan erednek és hogyan térnek vissza eredőjükhöz a létezők.

Ebben a gondolati rendszerben a *természet* és a *teremtés* fogalma nemcsak teológiai jelentésű. A *természet* Tamásnál filozófiai jelentésekkel zsúfolt fogalom, s nemcsak az arisztotelészi jelentései miatt, hanem annak a lényeges mozzanatnak a következtében is, hogy a dolgok természete a teremtésből fakad.

A középkori gondolkodók ilyen és hasonló módon tudtak önálló filozófiát kidolgozni, s ebben nemhogy nem hátráltatta, hanem egyenesen megerősítette őket a kereszténység gondolati háttere.

A radikális kontingencia

A *De potentia* című írásában Tamás arról a kérdésről ír, vajon Istennek hatalmában áll-e megsemmisíteni valamely teremtett dolgot. A szövegben Avicenna és Averroës gondolatait ütközteti egymással. Avicenna szerint a teremtettként való létezés a lét és a nemlét lehetőségét egyaránt magában hordozza, s a lét (esetleges) szükségszerűsége csak kívülről, nevezetesen a természete szerint egyetlen szükségszerű létezőtől, Istentől eredhet. Averroës ezzel szemben azt gondolja, hogy a teremtett dolgok létének szükségszerűsége önnön szükségszerűségükből ered. Tamás csatlakozik Averroës gondolataihoz, és úgy véli, hogy egy már létező dolog megsemmisítése a dolgok fennálló rendjében csak akkor elképzelhető, ha ezt a rendet Isten – minden hatalmával élve – megtöri.

Ebben a vitában a relatív szükségszerűség (Averroës) és a radikális kontingencia (Avicenna) elméletének összezapását ismerhetjük fel. Mindazonáltal az a keret, melybe Tamás Avicenna elméletét helyezi, némiképpen félrevezető. A radikális kontingencia elméletének ugyanis semmi köze valamely létező megsemmisíthetőségének kérdéséhez. Ez az elmélet nem arra kérdez rá,

hogy megsemmisíthetőek-e a már létező dolgok. Ehelyett a létezőkről olyan létmódot feltételez, mely (a szükségszerűséggel ellentétben) egyáltalán nem zárja ki, hogy valami ne létezzen.

Sok középkori filozófus számára olyannyira meghatározó volt ez az elmélet, hogy szinte minden területen találkozhatunk vele: ez a nézőpont alapvetően határozhatja meg, hogyan tekint a középkori filozófus-teológus bizonyos kérdésekre. A peripatetikusok tradícióját követő gondolkodó számára valamely létező legfontosabb tulajdonsága annak értelmes és érthető volta. Számára a létezés és a megismerhetőség tulajdonképpen szinonim fogalmak. A neoplatonista hagyományban azonban a tökéletes lét (ahogyan a plótinosi Egy) lényegében megismerhetetlen. Jóllehet a teremtett dolgok rendje – illetve annak megjelenési formája – belátható, de e rend (kontingens jellege miatt) csak viszonylagos bizonyosságot nyújthat az emberi értelem számára.

A teremtett dolgok kontingenciájának elmélete végső fokon az isteni mindenhatóságba vetett hitben gyökerezik: abban, hogy Istennek hatalmában áll eldönteni, megteremtsen vagy ne teremtsen meg valamit. S ez az isteni hatalom nemcsak a dolgok mibenlétére, de azok milyenségére is kiterjed. Akárcsak Avicennánál, Duns Scotusnál és másoknál is olyannyira meghatározó ez az elmélet, hogy úgy vélik, a dolgok – kontingenciájukból eredően – nem teszik számunkra lehetővé, hogy megingathatatlán ismereteket szerezzünk róluk. Tamás másképp vélekedett erről. Ahogyan Averroës, ő is úgy véli, hogy Istennek hatalmában áll ugyan megteremteni vagy nem megteremteni a dolgokat, de az általa egyszer megteremtett dolgok már szilárd empirikus alapokat biztosítanak az emberi megismerés számára.

Mindazonáltal ez az Avicennától eredő felfogás nem uniformizálta az elmélet híveinek gondolkodását. Ockhamet éppen a radikális kontingencia elmélete tartotta vissza a különböző spekulatív elképzelésektől, míg rendtársa, Duns Scotus számára ez a perspektíva olyan metafizikai gondolkodást tett lehetővé, melyet nem hátráltatott a világ valós jelenségeinek szentelt túlzott figyelem: hiszen ezek a jelenségek – a kontingencia elmélete szerint – lehetnek akár merőben másminyenek is, mint amilyenek.

Duns Scotus

Johannes Duns Scotus életéről keveset tudunk. Kb. 1266-ban született a skóciai Berwick grófságban. 1288-ban belép a ferences rendbe, és teológiát tanul Oxfordban, később Párizsban. 1291-ben szentelik pappá. 1300 körül Cambridge-ben és Oxfordban, 1302-ben és 1303-ban Párizsban tanít teológiát. Párizsból egy évre száműzik, amiért a királlyal szemben a pápa oldalára állt. 1305-ben a teológia doktora, *magister regens* a Sorbonne-on. 1307-ben Kölnbe utazik, itt hal meg a következő évben. A Minoritenkirchben temetik el.

Duns Scotus két kimerítő kommentárt is írt Petrus Lombardus *Szentenciái*hoz: ezek az *Opus oxoniense* és a *Lectura*. Ezekon kívül könyvet írt Istenről mint a legfőbb elvről (*De primo principio*), fiatal éveiből pedig Arisztotelész logikai műveihez írt kommentárjait ismerjük.

Johannes Duns Scotus metafizikáját és ismeretelméletét a *lét* fogalmának univocitását, egyjelentésű voltát valló nézet határozta meg. Elvetette tehát annak lehetőségét, hogy a lét fogalma analógiás alapon többértelmű lehetne. Az „Isten létezik”, a „szubsztancia létezik” vagy az „akcidens létezik” kifejezésekben az ige szerinte mindig ugyanazt a jelentést fejezi ki.

Lét és megismerés

Az ismeretelmélet terén Duns Scotus szerint abból kell kiindulnunk, hogy a lét fogalma determinálatlan, s megelőz minden minősítést, ideértve olyan megkülönböztetéseket is, mint végtelen/véges vagy szubsztanciális/akcidentális. Az emberi megismerés elsődleges tárgya tehát nem a legfőbb létező (Isten), mint ahogy azt a flamand filozófus és teológus, Genti Henrik (kb. 1220–1293) gondolta, s nem is az anyagi dolgokból absztrahált esszencia, mint ahogy Tamás vélte, hanem a létező mint létező, minden további meghatározás nélkül. Mindazonáltal az, hogy a létezés fogalmának csak egy jelentése lehetséges, Duns Scotus szerint nem zárja ki, hogy bizonyos formális megkülönböztetéseket tegyünk, ha a lét különböző konkrét megnyilvánulási formáit kívánjuk megvizsgálni. Ezek a megkülönböztetések többek pusztá gondolati konstrukciónál: Duns Scotus szerint valóságos különbségeket lepleznek le.

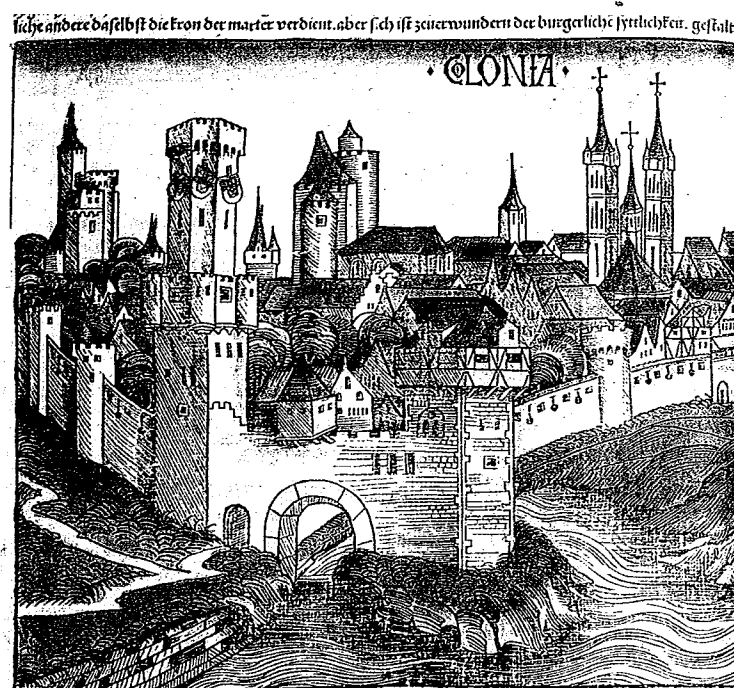
Elmélete szerint minden konkrét dolgot két

elv jellemez: egyfelől egy specifikus, univerzális természet, másfelől egy formális elv, melyet Scotus *ez-ségnek* (*haecceitas*) nevez. Ez utóbbi határozza meg, hogy az univerzális természet milyen konkrét formát ölt. Duns Scotus előszeretettel alkalmazott formái megkülönböztetéseket, így elutasította azt az – amúgy Tamás által nagy becsben tartott – arisztotelészi elképzelést, mely szerint az anyag valamely létező önazonosságának eredete lehetne. Úgy vélte, nem lehet az önazonosság alapja az anyag, mely az értékek hierarchiájában Arisztotelésznél sem foglal el előkelő helyet. Duns Scotus és társai elképzelése szerint valamely „A” ember egyediségét nem az jelenti, hogy „az ember” mint általános létező véletlenül éppen ebben az „A” anyagi megvalósulásban ölt testet, hanem az, hogy ebben az „A” emberben jelenik meg az „ember” mint univerzális létező. Scotusnál már tetten érhető a hangsúlyok eltolódása az általános létezőről az egyedi, individuális létezők felé. Ockhamnál és másoknál ez a hangsúlyeltolódás oda vezet majd, hogy az általános létező egészen háttérbe szorul, ha a kérdés az, hogy mely dolgok hozzáférhetőek az emberi értelem számára.

Valamely konkrét anyagi létezőt annak konkrétságában (individualitásában) csak intuitívan – vagyis absztrakt fogalmak nélkül – és konfúz, zavaros módon vagyunk képesek megismerni. A megismerés természetesen nem ér itt véget: a dolgról alkotott kusza képünket absztrakción alapuló fogalmi eljárások segítségével tisztázzuk, melyek közül a valóságos struktúrákat leleplező

▼ A 13. és 14. századi Kölnben mind az egyházi, mind a világi intézmények kedvező hátteret biztosítottak a filozófia műveléséhez. Itt tanult 1248-ban Aquinói

Tamás Albertus Magnus irányítása alatt, itt tanított Duns Scotus, és 1425-ben Nicolaus Cusanus is itt volt diák. A város egyetemét 1388-ban alapították.



definiálás a legfontosabb. A konkrétság, az *ez-ség* alapját azonban nem vagyunk képesek fogalmakkal megragadni vagy pontosan meghatározni.

A konkrétságnak ez az elmélete különös hangsúlyt kap, ha az egyedi létezők közül az embert tesszük a vizsgálat tárgyává.

Antropológia

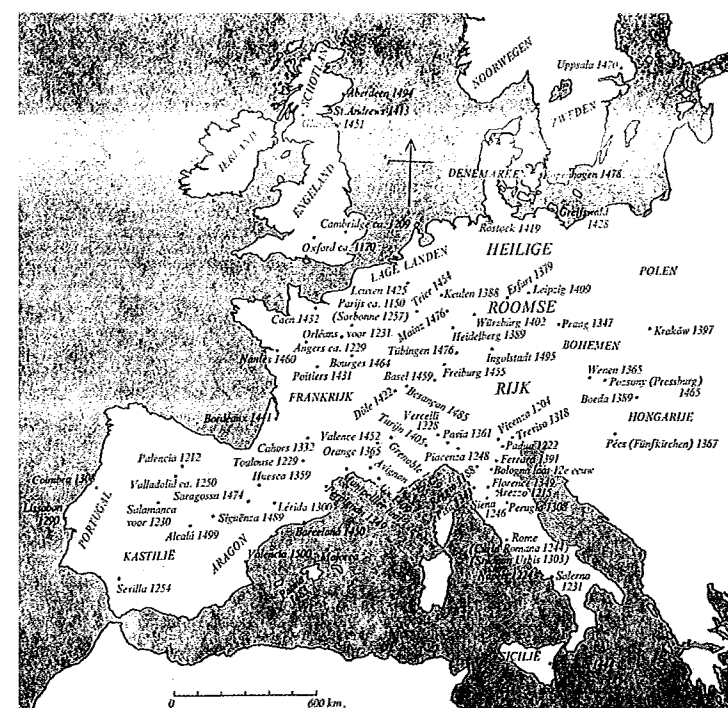
Duns Scotusnak az emberről alkotott elképzeléseit mindenekelőtt az határozza meg, hogy az ember teremtett létező: végső okát és célját Istenben találja meg. Istentől való függése azonban nem ejt csorbát önálló, emberi természetén. Arisztotelész óta mindenfajta antropológiának kiindulópontja ez az önálló, emberi természet. E természet legfontosabb vonása az értelem felett való rendelkezés: legspecifikusabb jellemzője az intellektus, legnemesebb tevékenysége a gondolkodás.

Tudnunk kell, hogy az ókorban, a későbbi korokkal ellentétben, még nem gondolták, hogy az értelem és az akarat két, egymással szembeállítható képesség volna. A szókratészi „a tudás erény” kijelentés arra utal, hogy a helyes ismeretek helyes cselekedethez vezetnek. Később, mikor már az emberi lélek két külön képességként különböztették meg egymástól az intellektust és az akaratot, továbbra is összekötötte őket az „esszerűség” általános elve. Míg azonban Aquinói Tamás és mások egymástól független tényezőkként,

az emberi lélek két akcidenseként tekintettek az értelemre és az akaratra, Duns Scotus szerint e két képesség nem a lélek két akcidense, hanem maga a lélek. Az értelem a megismerő, az akarat pedig a törekvő lélek, de elválasztottságuk (akár egymástól, akár a lélektől) csakis formális jellegű. Ezen a ponton tehát ismét a formális megkülönböztetésbe ütközünk, melynek kétségkívül alapvető szerepe van Duns Scotus gondolkodásmódjában. A formális megkülönböztetés helye a valóságos és a logikai megkülönböztetések között van – a definíciók helyett azonban a példák szemléletesebb képet nyújtanak e fogalmakról.

Duns Scotus az akarat és az értelem viszonyát olyan transzcendens fogalmakkal veti össze, mint az „egy”, „igaz” vagy „jó”. E transzcendens fogalmak Duns Scotus szerint felcserélhetők egymással („egy” = „igaz” = „jó”, és megfordítva), mindazonáltal megkülönböztetésük nem pusztán logikai alapokon nyugszik. E fogalmak formális alapon különböznek egymástól, vagyis olyasvalaminek a különböző aspektusaira vonatkoznak, ami tárgyilagosan szemlélve egy és ugyanaz.

Ehhez hasonlóan a lélek és két képessége (az akarat és az értelem) közötti különbség formális jellegű: nem állnak egymással szemben vagy éppen egymás mellett, de nem is esnek egybe. Megkülönböztetésüknek az emberi gondolkodás szempontjából van jelentősége. A lélek és e két képesség ugyanis olyan mozzanatokat tartalmaz, melyek mintegy rábírák az embert, hogy megkülönböztesse őket, ha pontosan, a tévedéseket elkerülve kíván gondolkodni.



„Hogyan szerezhetünk bizonyosságot azokról a dolgokról, melyek érzékszerveink hatókörébe esnek, például azokról a dolgokról, melyek előttünk fehérnek vagy melegnek tűnnek? A válaszom a következő. E dolgokról érzékszerveink vagy egymástól eltérő, vagy egymásnak megfelelő benyomásokkal szolgálhatnak. Az utóbbi esetben a dolgok valóságáról úgy győződünk meg, hogy érzékszervi benyomásainkat az alábbi elvvel szembesítjük: ami egy »x« ok következtében általában bekövetkezik, az az »x« ok természetes okozata. [...] Ha azonban érzékszerveink egymástól eltérően ítélnék valamely jelenségről, melyet a külvilágban tapasztalunk, ha például szemünkkel azt látjuk, hogy a vízbe félig bemerülő pálca megtörik [...], ilyen esetekben is biztosak vagyunk abban, mi az igazság; tudjuk tehát, melyik érzékszervünk téved. E bizonyosságunk olyan benső elvből származik, mely bizonyosabb minden érzékszervi ítéletünkénél. Mindig van ugyanis egy elv, mely eligazítja szellemün-

ket, ha arról kell döntenünk, melyik érzékszervi mozzanat helyes, s melyik nem. Olyan elv ez, melyben az érzékszervi mozzanat csak alapja s nem oka az értelmi mozzanatnak. Az értelmünkben például az alábbi elv él: »valamely kemény tárgy nem törhet meg attól, hogy nála lágyabb anyaggal érintkezik«. Ez az elv az általa felvonultatott fogalmak (»kemény«, »lágy«) révén olyannyira evidens, hogy értelmünk még akkor sem kételkedhet helyességében, ha eltévelyedett érzékszerveinktől származnak is ezek a benyomások. Azt azonban, hogy a pálca kemény, s hogy a víz lágy, mind látásunk, mind tapintásuk tanúsíthatja. Konklúzió: bár szemünk úgy látja, a pálca nem törik meg, ha vízbe merül. Értelmünk ítélete pedig olyasmin alapul, mely bizonyosabb bármely érzékszervi benyomásunknál.”

Duns Scotus: *Opus oxoniense*

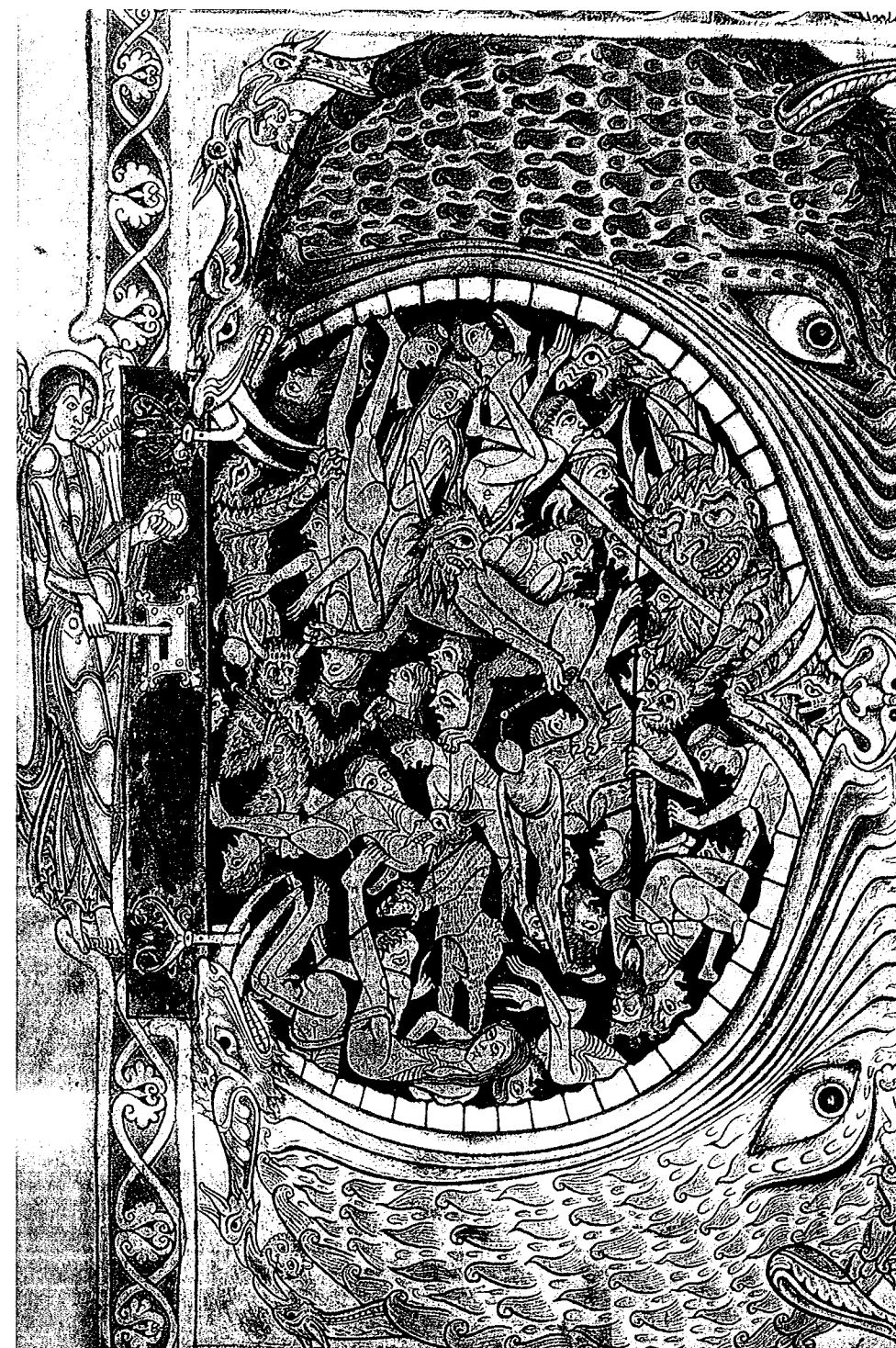
Duns Scotus elutasította azt a széles körben elterjedt felfogást, amely szerint az akarat az értelemnek volna alávetve. Úgy vélte, hogy az akarat önmagában is értelmes, s ez az értelmes vonás az egyetlen alapja az akarat szabadságának. Szerinte az értelem primátusát hirdető elképzelése pszichológiai determinizmushoz vezet (ahol a megismert dolgok határozzák meg az akaratot). Duns Scotus szerint a megismert dolgok az értelmet determinálják, a megismert dolgokra való törekvés vagy éppen azok elvetése pedig az akarat szabadságából következik.

Etika

Duns Scotus etikáját is mélyen meghatározta, hogyan vélekedett az akaratról. A középkori gondolkodók mindegyike egyetértett abban, hogy amiként Istenben lényeg és létezés egybeesik, akképpen az isteni értelem és az isteni akarat egyet jelent az isteni esszenciával. A teremtésnek, valamint a teremtett dolgok megtartásának is egyedül az isteni akarat az eredője, mint ahogyan ez az akarat jelenti minden morális érték alapját is. Ez utóbbi értékek nem lehetnek önkényesek, hiszen Isten akarata „tökéletesen racionális és rendezett” (*est rationalissime et ordinatissime volens*). A helyes és a helytelen cselekedetek alapja Isten akarata, vagy ahogy Duns Scotus írja, „jó az, amit Isten akar, s rossz az, amit megtilt”.

Mindenfajta erkölcsi kötelességnek az isteni esszencia az alapja (melyben, mint láttuk, gondolat és cselekvés egységet alkot). Ez az esszencia a legfőbb jó (*summum bonum*), s az autentikus emberi cselekvések vagy törekvések egyetlen célja is csak ez lehet. Ebben az értelemben nevezi Duns Scotus a legfőbb etikai axiómának a „Szeresd Istenedet” (*Deus est diligendus*) felszólítást. Az emberi törekvéseknek és cselekedeteknek épp úgy összhangban kell lenniük az isteni akarral, ahogy a dolgok természete áll összhangban vele. Duns Scotus voluntarizmusa azonban távol áll az irracionálitástól; úgy vélte, éppen az etikai problémák racionális megközelítése lehet az, ami közel vihet minket Isten valódi akaratához.

Az emberi cselekedetek legfőbb zsinórmértékének az úgynevezett természettörvényt tartotta. A természettörvény fogalmának két jelentését különítette el. Szűkebb értelemben természettörvénynek nevezte az önmagukban is megálló, evidens előírásokat: ezeket a Tízparancsolat első három parancsolatában ismerte fel: ezek vonatkoznak Isten és az emberek viszonyára. A további hét parancsolat (a második kőtábla szövege) a tágabb értelemben vett természettörvényt testesíti meg. Ezek közül egyik sem axiomatikusan evidens (pl. „Tiszteld anyádat és apádat”), s egyik sem vezethető le az első három parancsolatból. Ezek azok a parancsolatok, melyek alól – egy magasabb jó érdekében – Isten felmentést adhat az embernek. A természettörvénynek ezt a tágabb



«Ici est enfers e li angel ki enferme les portes»: miután a kárhozottak a pokolba kerülnek, angyal zárja rájuk a kaput (13. századi ábrázolás).



▲ A középkor emberét számos bűnös gondolat kísértette: ilyen volt a hitetlenség, a kétely a pokol létezésében, vagy az öngyilkosság gondolata.

jelentésű fogalmát nem igazán sikerült Duns Scotusnak kifejtenie; érvelésében nem jut messzebb annál a gondolatnál, hogy ha elhanyagoljuk a javainkat, könnyen a feje tetejére állnak a dolgok – ennek az elgondolásnak az alapján veszi védelmébe például a magántulajdont. Mindazonáltal a természettörvény fogalmának fenti megkülönböztetését mindenképpen be kellett vezetnie: a tágabb értelmű természettörvény az emberek, illetve az emberek és a dolgok viszonyát írja le,

vagyis a kontingens, véges dolgok viszonyát. Ez utóbbi magyarázza meg, miért nem vehetjük alapul e tágabb értelmű természettörvény elveit akkor, amikor a morál megingathatatlan alapjait keressük.

A „megingathatatlanul igaz” fogalmának ilyen leszűkítése Duns Scotus egyik ferences rendtársánál, William Ockhamnál negatív hangsúlyt kap: ő úgy vélte, az igazi bizonyossághoz a látszatbizonyosságok felszámolásával juthatunk el.

William Ockham és kortársai



▲ Ockhamet ábrázoló egyszerű portrévázlat művei egyik korabeli kéziratának lapszélén.

William Ockham 1285 körül született az angliai Surrey grófságban fekvő Ockhamben. Belépett a ferences rendbe, és teológiát tanult Oxfordban. 1323-ban, négy évi tanulás után a baccalaureatusi fokozatot szerezte meg, de tanári állást – ellenfelei intrikái következtében – soha nem kapott. 1324 és 1328 között Avignonban tartózkodott, ahol XXII. János pápa előtt kellett felelnie teológiai kijelentései miatt. Néhány kijelentését a pápai bizottság elítélte, Ockhamnak menekülnie kellett Avignonból.

Rendfőnökével, Cesenai Mihállyal együtt belekeveredett a ferences szegénységről szóló vitákba is. Kettejüknek 1328-ban – a pápával szintén nem túl jó viszonyt ápo-

ló – Bajor Lajos adott menedéket müncheni udvarában. Lajos halála után Ockham némiképp eltávolodott korábbi, a pápával szembehelyezkedő kijelentéseitől. 1347-ben vagy 1349-ben halt meg, minden valószínűség szerint pestisben.

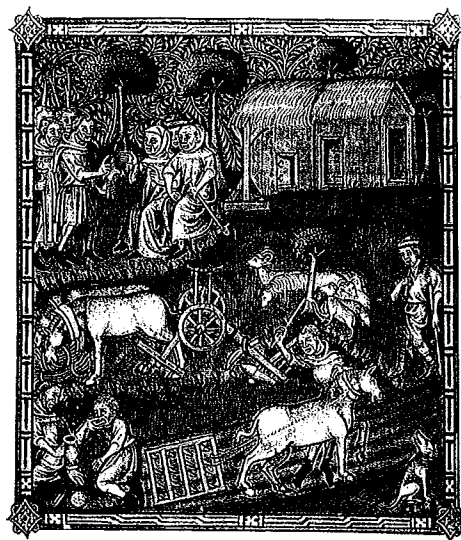
Kimerítő logikai művet írt *Summa totius logicae* címmel, valamint kommentárokat Petrus Lombardus *Szentenciái*hoz és Arisztotelész néhány művéhez. 1328 után kizárólag politikaelméleti szövegeket írt, témája a pápai és a világi hatalom volt. Ismert munkájának számít még a *Tractatus de predestinatione et de praescientia Dei respectu futurorum contingentium* (A predestinációról és Isten jövőbeni eseményekről való tudomásáról) című műve is.

William Ockham korában forrongó időszakát élte Európa. 1315 és 1317 között több városban is éhínség pusztított, a század negyvenes éveiben pedig jelentős gazdasági visszaesés következett be, melynek nyomán – különösen Dél-Németalföldön, a kontinens akkori gazdasági szívében – egymást érték a felkelések. A pénz- és hitelforgalom megjelenése nagyarányú gazdasági és társadalmi változásokat idézett elő. A harmincas évek második felében Anglia és Franciaország között kitört a százéves háború, 1347-ben pedig Dél-Európában felütötte fejét a pestis, mely néhány éven belül, becslések szerint, harmincmillió halálos áldozatot követelt Európa-szerte.

Feszültségek keletkeztek az addig megszokott hatalmi viszonyokon belül is. Az uralkodók a pápák világi hatalmát támadták, az egyházon belül pedig a püspökök zsinati hatalma került szembe a pápai tekintéllyel. A kisebb közösségekben sem maradtak érintetlenül a hatalmi viszonyok: a városokban a polgárság lépett fel jogaiért, a falvakban az akkori feudális viszonyokat övezte elégedetlenség. (Mindazonáltal helytelen volna az individualizmus térhódításáról beszélni: a hatalomgyakorlás új formáit – például a régensek vagy a céhek uralmát – legalább olyan szigor jellemezte, mint a régi rendszereket.)

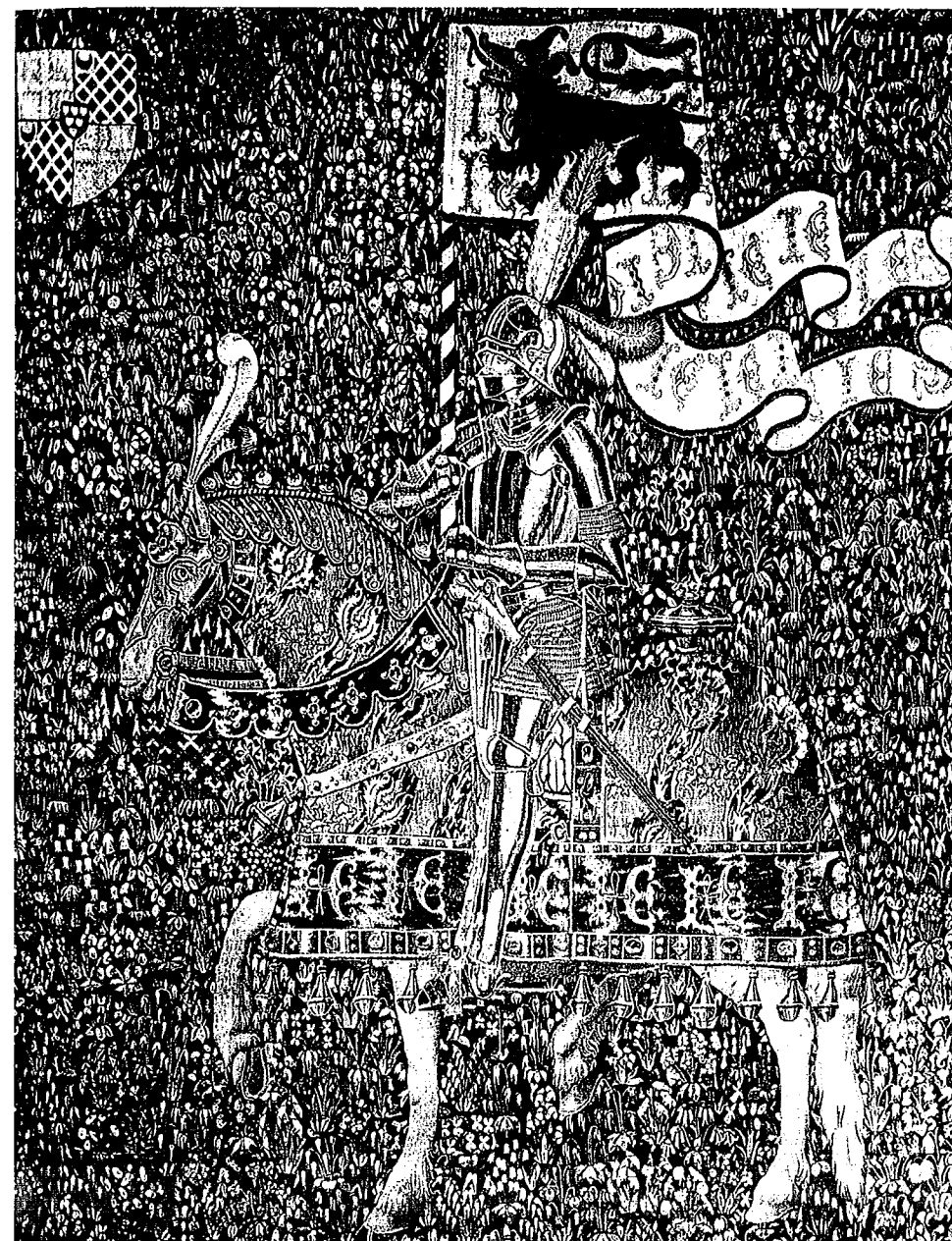
Akárhogyan is, az Aquinói Tamás gondolati rendszerében oly fontos szerepet játszó harmóniának nyoma sem volt ebben az időszakban, bár nem állíthatjuk, hogy makacs szkepszis szőtte

volna át a mindennapi életet és a gondolkodást. Inkább egy meg nem alkuvó, végső bizonyosságot kereső gondolkodás jellemezte ezt a kort. Az e világi dolgok kiszámíthatatlansága arra ösztönözte a gondolkodókat, hogy e bizonyosságot csak olyan jelenségek körében keressék, amelyeknek a bizonyossága magától értetődő. Ez a gondolati magatartás határozza meg William Ockham filozófiáját is.



▲ A középkorban a földművelés fontosabb volt, mint az állattenyésztés: Nyugat-Európában a gabonafélék számítottak a

legfontosabb alapanyag-nak. Miniátúra Arisztotelész Politikájának egyik franciaországi kiadásából (*Politica et economica*, kb. 1370).



◄ Egy középkori lovag számára a háború ünnep volt, de egyben játék is: ragyogó fegyverzetben készült a csatára.

Alapelvek és kiindulópontok

Ockham filozófiájának alap gondolatai a következők. Mindenekelőtt feltételezte, hogy a létezés középpontjában Isten áll, az abszolút, tehát egyedül szükségszerű lét(ező). Az Istentől eredő Szentírás, valamint az egyházi hagyomány – filozófiaiaként is – érinthetetlen. Az emberi értelem Isten legnagyobb ajándéka, ezért mindig követnünk kell az értelem szavát, hacsak értelmünk nem kerül szembe a hittel. Végül meg kell említenünk, hogy az ockhami ismeretelméletben kiemelt szerep jut az evidencia fogalmának. Az evidencia fogalma (kiegészülve a radikális kontingencia elméletével) az alábbi kijelentések alapjául szolgál.

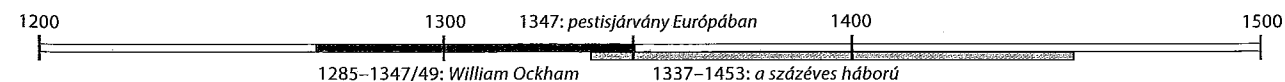
1. Minden, ami nem egyértelműen ellentmondásos, alapvetően (vagyis Isten előtt) lehetséges.

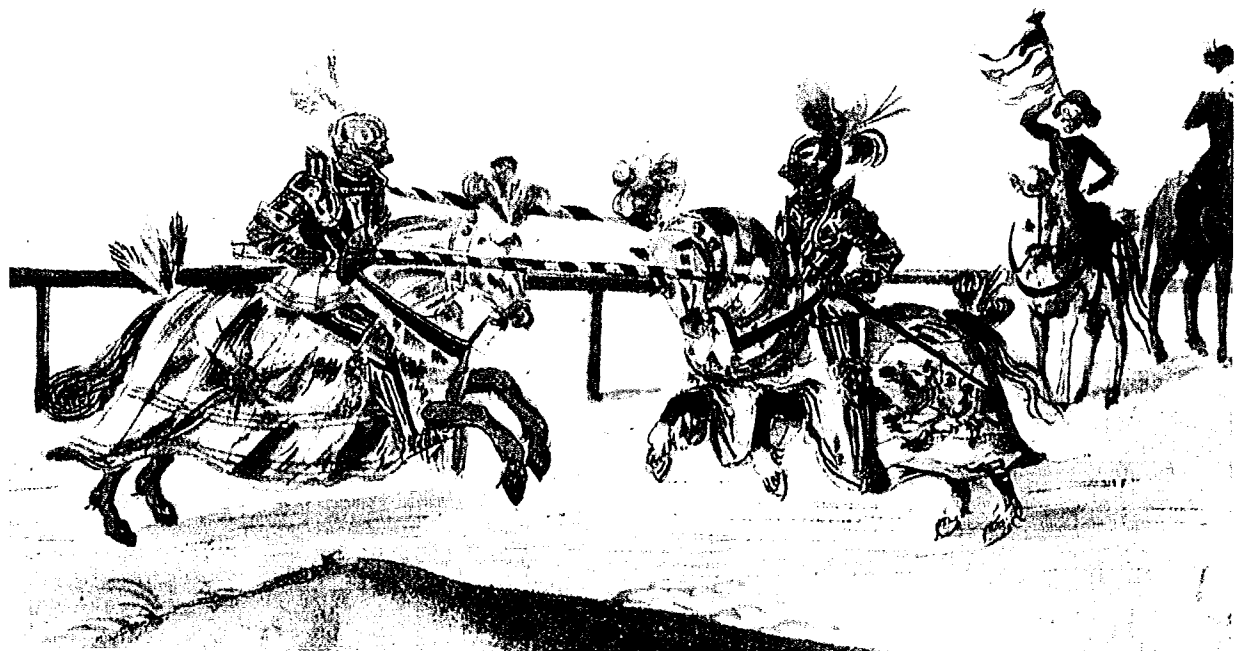
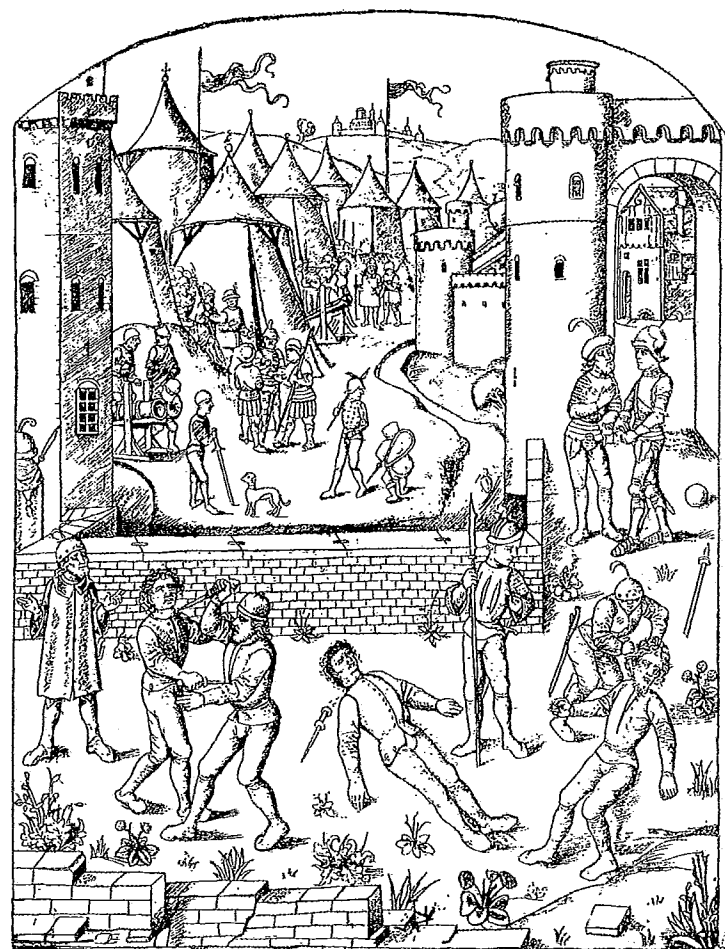
2. Amit Isten valamely teremtetten ok révén létrehoz, azt létrehozhatja, létezését fenntarthatja az ok kiiktatásával is. (Létezhet tehát akcidenca szubsztancia nélkül, és létezhet anyag forma, vagy forma anyag nélkül.)

3. Azok a kijelentéseink igazak, melyeknek evidenciája belülről fakad, melyek a kinyilatkoztatáson vagy a tapasztalatainkon alapulnak, vagy amelyeket garantált igazságokból tudunk levezetni.

4. Valamely jelenség magyarázata, amely nem kinyilatkoztatáson, nem empirikus megfigyeléseken alapul, hanem logikai evidencián vagy dedukción, elégtelen.

Ez utóbbi elv „Ockham borotvája” néven is ismert, és körülbelül úgy fogalmazhatnánk meg, hogy „ne vegyél igénybe többet, mint amennyi





▲▲ Katonák táboroznak egy középkori vár előtt. Az előtérben bajvívók készülődnek az ostromra.

▲ A lovagi tornák hagyománya Franciaországból ered, első szabályzatuk 1050 körül készült. A tor-

szükséges". Tegyük hozzá, Ockham számára ez ismeretelméleti és nem ontológiai alapelv volt, tehát nem a létező dolgok körét, hanem a létezőkről tehető kijelentések körét szűkíti vele.

Konceptualizmus

Ockham a filozófia minden területére igyekezett alkalmazni a fent leírt alapelveket. Az univerzálék kérdéskörében kitartóan védelmezi az arisztotelészi álláspontot (az egyedi létezőkön kívül nem létezik más). De mint annyiszor, álláspontja ezúttal is radikálisabb, mint Arisztotelészé. Ockham szerint nem beszélhetünk sem „általános létezőkről”, sem – Platón nyomán – a teremtmények ideáiról, mintáiról. Minden teremtmény egyedi létező.

A megismerés folyamata Ockham szerint minden esetben a konkrét dolgok intuitív, vagyis közvetlen megtapasztalását jelenti, vagy legalábbis ezzel a mozzanattal kezdődik. A konkrét megismerés tartalmát árnyalhatják fogalmi eljárások, melyek kétségtől szükségesek ahhoz, hogy racionális ismeretekhez jussunk vagy hogy bizonyítási eljárásokat végezhessünk. E fogalmi eljárások (mint például az általános fogalmak használata) azonban csak a mi fejünkben léteznek: az általános érvényű igazságok vagy a fogalmak általánosító használata csak a mi értelmünk munkája, s nem a megismerendő dolgok természetéből fakad.

▼ Az angol uralkodó megkoronázása különösen ceremonális esemény volt. Az 1300 körül készült képen udvari méltóságok és egyházi főméltóságok veszik körbe a királyt, vélhetően II. Edwardot.



„A tudás minden egyes formája kijelentésekhez kötődik: miként a tudásnak kijelentések a tárgyai, akképpen tárgyai a tudásnak azok a fogalmak is, melyek kijelentéseinket alkotják. A természettudományok kijelentéseit nem az érzékszerveinkkel megtapasztalható tulajdonságok vagy szubsztanciák alkotják, hanem a rájuk vonatkozó általános fogalmak. Közelebbről megvizsgálva ezért mondhatjuk, hogy a természettudományok tárgyai nem a mulandó dolgok; nem ezek a természettudományos konklúziók alanyai és állítmányai. Végső fokon a természettudomány is fogalmakkal foglalkozik: általánosan érvényes fogalmakkal, melyek minden egyes kijelentésben ugyanazokra a dolgokra vonatkoznak. [...] Ezért állítja Arisztotelész, hogy a tudománynak nem az individuális létezők, hanem az individuális létezőkre vonatkozó univerzális fogalmak a tárgyai. Átvitt – vagyis

nem tulajdonképpen – értelemben állítjuk csak, hogy a tudománynak a mulandó létezők a tárgyai, mert a tudomány olyan fogalmakat használ, melyek e létezőkre vonatkoznak.

Ha valaki azt az ellenvetést tenné, hogy létezhet olyan *valódi* tudomány, melynek nem gondolati, hanem *valóságos* dolgok a tárgyai, a következőt válaszolnám. Egy *valódi* tudomány sem a dolgokról, hanem a rájuk vonatkozó fogalmakról szól, hiszen az általunk ismert tudományos kijelentések fogalmakkal mutatnak rá a létezőkre. »A tűz melegít« kijelentés alanya (a tűz) olyan általános fogalom, mely minden tűzre érvényes, s mely minden tűzre vonatkozik. Ezért állíthatjuk, hogy e kijelentés által közölt tudás *valódi* tudás.”

Ockham: *Expositio super octo libros Physicorum Aristotelis*

Ebből is látszik, hogy Ockham a konceptualizmusnak nevezett felfogás híve.

Ockham szerint a Duns Scotus által használt formális megkülönböztetések értelmetlenek, feleslegesek. Az esszencia és az egzisztencia *ugyanazt* jelenti: nemcsak ugyanarra vonatkozik, de vonatkozásuk módja is ugyanaz. A világ abszolút kontingens, létezői tehát lehetnének egészen mások is, mint amilyenek. Ami egy adott helyzetben evidens, az nem minden további nélkül igaz: csak itt és most (*hic et nunc*) bizonyosság létezik.

Lételmélet

Az érzékszerveinkkel megtapasztalható dolgok Ockham metafizikájában is központi szerepet játszanak.

Mint már említettük, a létezők lényegét Ockham nem valamiféle általános, a konkrétan túlmutató természetből próbálja levezetni. Az *ens* fogalmát (létező vagy lét) nem a minden konkrétumtól mentes „általános létezés” értelemben használja. A *létező* szerinte mindenekelőtt valamely konkrét formában megnyilvánuló létezőt jelent – e létező általános (kategoriális) azonosságának kérdését – legyen szó akár szubsztanciáról, akár Arisztotelész kilenc akcidensének egyikéről – Ockham nyitva hagyja. Emellett Ockham *létező*-fogalma magába foglalja Isten végtelen (vagyis kategóriák feletti) létezését is.

Akárcsak Duns Scotusnál, Istennek és teremtményeinek létmódját Ockhamnál is a létigének ugyanaz a jelentése írja le. A lét fogalma Ockham

szerint minden olyan létezőre vonatkozik, mely értelmünkben megjelenhet, legyen szó akár valós, akár elgondolható (vagyis lehetséges) létezőről. A *létezik* fogalma azonban csak akkor hordoz jelentést, ha valamely másik fogalommal együtt használjuk: pl. emberként létezik, faként létezik. Mindazonáltal a létfogalom ezekben az esetekben sem pusztá járulék: pontosan azt fejezi ki, hogy az *ember* vagy a *fa* fogalma nem a pusztá dologra vonatkozik, hanem annak minősített létmódjára: az emberként vagy faként való létezésre.

A létről alkotott ockhami elképzelés abban is világosan megmutatkozik, amit az esszencia és az egzisztencia fogalompárról gondol. Bár egymástól különböző fogalmakról van szó, ezek végső fokon pontosan ugyanazt fejezik ki. Csak azért használjuk e két külön fogalmat, mert ugyanazt a dolgot különböző oldalairól is meg szeretnénk vizsgálni. Ugyanez érvényes a „dolog” és a „létezés” fogalmakra is. Grammatikai vagy szemantikai funkcióik eltérnek, de végül is ugyanazt jelentik.

Nyelv és metafizika

Ockham a legnagyobb tisztelettel írt arról, amit ő maga transzcendens területnek nevezett: a legfőbb létező (Isten) fogalmáról, a dolgok változatlan, normatív lényegéről. Elismerte a metafizikát mint tudományt, sőt mint a valódi „tudást”, melynek tárgya a létező mint létező. De Ockham szerint a metafizika területén sosem árt az óva-

tosság, hiszen éppen ezen a területen jelentkezik a legnagyobb veszély a gondolkodó ember számára: nevezetesen az, ha elhisszük, hogy azoknak az apró, fogalmi különbségeknek, melyekkel gondolatban vagy beszédünk során élünk, a valóságban közvetlenül megfelel valami. Óvatosságnak kell lennünk, ha a „lényeg”, „lét”, vagy „dolog” fogalmakkal élünk, különösen, ha összetettebb kijelentéseket formálunk belőlük. A különböző kijelentéseket nagyon sokszor nem szabad szó szerint (*de virtute sermonis*) értenünk, inkább arra kell figyelnünk, hogy mire, vagyis a valóságra vonatkozó milyen dologra gondolhatott (*secundum rei veritatem*) az, aki a kijelentését megformálta.

Általánosságban elmondhatjuk, hogy Ockhamnak a metafizikáról vagy a tudományokról alkotott felfogását alapvetően meghatározta, miként vélekedett arról a késztetésről, hogy a szellemünkben megjelenő dolgokat a nyelv segítségével kívánjuk megragadni. A dolgokkal való racionális foglalatosságaink során fogalmakat

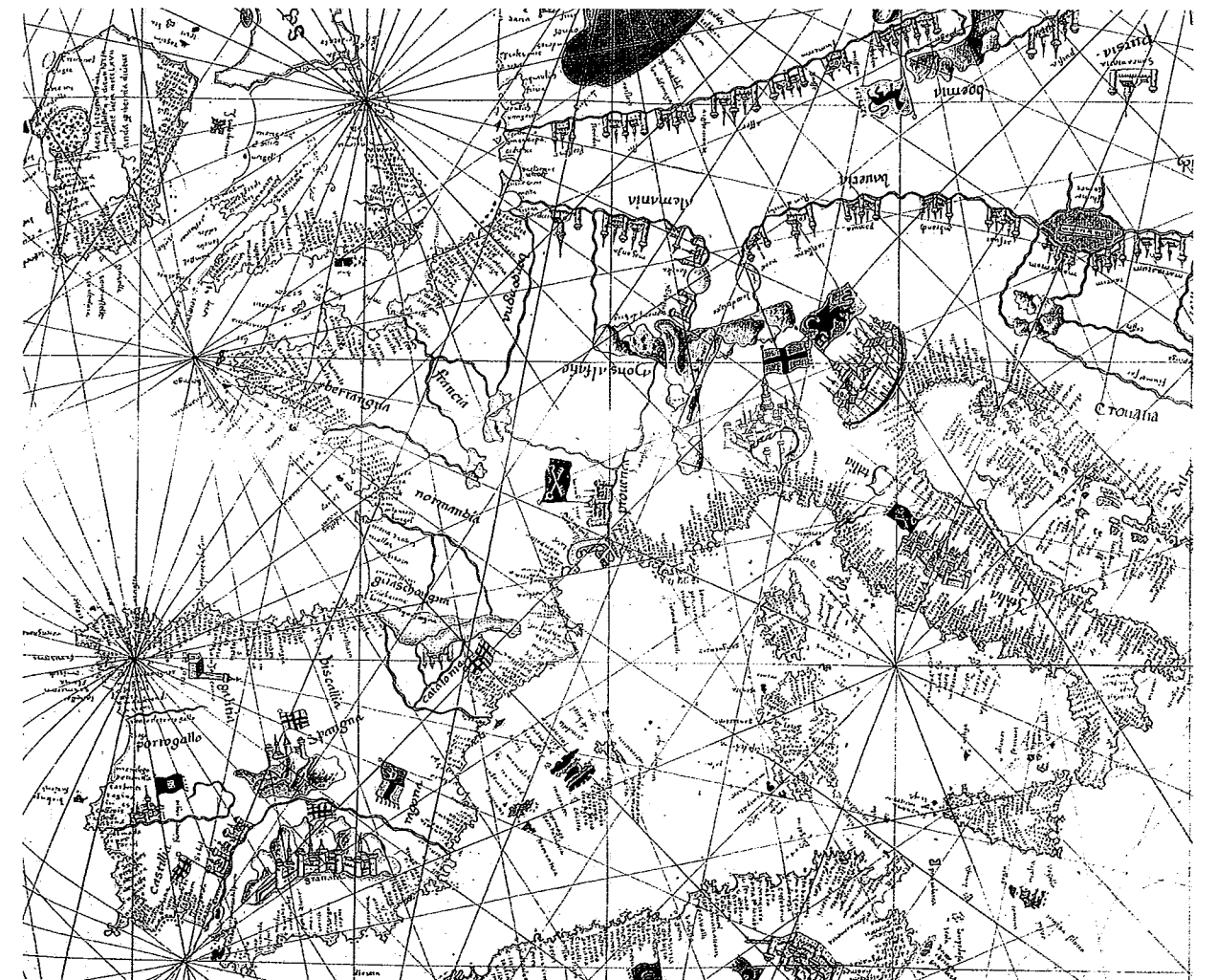
kell alkotnunk és kijelentéseket kell megfogalmaznunk. Ockham a metafizika tárgyaként a legfőbb létezőt, valamint a létezést mint létezést jelöli meg, legalábbis amennyiben ezek kijelentések (javaslatok és konklúziók) tárgyai lehetnek.

Buridanus

Ockham nem állt egyedül ezzel a meggyőződéssel. A dél-németalföldi Johannes Buridanus (kb. 1295–kb. 1361) hasonló alapelvből indult ki Arisztotelész *Metafizikájához* írt kommentárjaiban. Buridanus még Ockhamnál is jobb példa arra, hogyan próbálták a metafizikát az általa használt nyelv elemzésével megközelíteni. Úgy vélték, az elemzések segítségével kiküszöbölhető minden egyenetlenség a metafizika nyelvéből, s ekképpen közvetlenül feltárulhat a metafizika tárgya: az, „ami van”.

Ebből is látszik, hogy Ockham és Buridanus meglehetősen kritikus alapállást képviseltek,

▼ A 14. századtól kezdtek a hajósok megrajzolni a kontinensek körvonalait – mindenekelőtt Európáét. Tengeri térkép Dél- és Nyugat-Európáról. Az anconai Freducci család műhelyében készült, 1500 elején.



szkepticizmusról azonban nem beszélhetünk velük kapcsolatban. A kíméletlen elemző magatartás védettséget nyújthat a túlságosan is spekulatív, szeszélyes metafizikus nyelvhasználat ellen. Buridanus a maga higgadt módján – mely olyannyira különbözött Ockham lobbanékonyaságától – szinte teljesen aláássa Arisztotelész tekintélyét. Azt állította például, hogy – Arisztotelész állításával ellentétben – egy szubsztancia nélküli akcidenst létezése egyáltalán nem önellentmondás, s ezért nem hamisítjuk meg az akcidentális létezőket, ha azokat önmagukban tanulmányozzuk, még akkor sem, ha adott esetben az akcidentst valóban egy szubsztancia hordozza.

Arisztotelész elutasítása: Auriol és Autrecourt

A platonista bölcselet szerint a módszertan szempontjából alapvetően nincs különbség filozófia és teológia között: az igazi filozófia a létezők rendjének megismerésére törekszik, e rend azonban lényegében isteni eredetű. Azok számára azonban, akik a filozófiának önálló szerepet szántak, fontos volt, hogy meghúzzák a filozófia területének határait, ráadásul úgy, hogy a teológia területe érintetlen maradjon.

A ferences teológus-filozófus, Pierre Auriol (1280–1332) szerint a bölcseleti ismereteknek a közvetlen tapasztalatokból kell kiindulniuk; minden egyéb a fantázia szüleménye. E meggyőződés szerint a filozófiából száműzni kell a spekulatív feltevéseken alapuló mozzanatokat, vagyis az érzékszervi vagy értelmi eredetű fantáziaképeket. Auriol szerint Isten semmit sem tesz hiába, mint ahogy a természet sem – ezt a nézetet már Arisztotelész is megfogalmazta –, miért kellene hát a kelletténél többet állítanunk a dolgokról? Auriol némiképp „takarékoskodó” alapelve – melyhez hasonlóan Ockham is alkalmazott – nem merészkedik a teológia területére. A bécsi zsinat (1311–1312) Arisztotelész nyomán állást foglalt amellett, hogy a lélek a test létformája, Auriol viszont úgy vélte, semmilyen formát sem választhatunk el anyagától, a zsinat tehát nem bizonyította be a lélek halhatatlanságát. A zsinati határozat Auriol szerint *hihető*, de filozófiailag nem bizonyítható.

Nicolas d'Autrecourt (1299–1369) ragaszkodott a legkitartóbban a fenti alapelvhez, amely szerint a kijelentésekkel takarékosan kell bánni. Ráadásul úgy vélte, Arisztotelésznek sem az állításai, sem a bizonyításai nem állják meg a helyüket. Autrecourt szerint az arisztotelészi elméletek bizonytalanok, és éppen a velük ellentétes állítások a hihetőbbek. A démokritoszi atommodell például sokkal elfogadhatóbb természetmagyarázat, mint az arisztotelészi fizika. Autrecourt szerint a természeti jelenségek kizárólag a tu-

lajdonság nélküli atomok helyváltoztatásaival magyarázhatók, mint ahogy a dolgok keletkezésére vagy megsemmisülésére is az atomok össze-, illetve szétrendeződése világíthat rá. Mindenfajta metafizikus elgondolás pusztán spekuláció: önkényes elméletek a világ és létezőinek racionális létezéséről. Az ember csak tanúja a jelenségeknek, vagyis annak, ahogyan a dolgok megnyilvánulnak előtte. Semmi sem támasztja alá az olyan érveléseket, mint hogy „látok egy zöld fát, tehát egy zöld fa áll előttem”. Hiszen Isten úgy is láttathat velünk egy zöld fát, ha a fa nem is létezik.

Miután tanait Rómában elítélték, Autrecourt-t elbocsátották párizsi állásából, műveit pedig elégették. Csupán néhány tudományos levele, valamint egy befejezetlen, ismeretelméleti és fizikai tárgyú traktátusa maradt ránk. Gondolataival mégsem volt egyedül. Említhetjük a Domonkos-rendi Crathornt, aki 1340 körül élt Oxfordban, valamint Nicolas Oresme-t, aki – többek között – mechanikai elméletével megalapozta Kopernikusz felfedezését.

Világosan látnunk kell, hogy a középkor végén már egészen másképp közelítették meg a *létezők* kérdését, mint azelőtt. A kérdésre, hogy *mi létezik*, mindig a konkrét jelenségek megragadásával kívántak válaszolni, de korántsem mindig ugyanúgy. Egyesek úgy vélték, hogy a konkrét létezők csak egy átfogó metafizika keretein belül értelmezhetők: okok és okozatok láncolatának tagjai-ként, mely láncolat kezdőpontja az első ok, vagyis Isten. Mások, bár elismerték, hogy a létezők Istentől, az első októl függenek, visszariadtak a gondolattól, hogy a létezők racionális vizsgálata túlmutathat megjelenési formáikon. Erre korántsem szkepszis készítette őket: éppen az ismeretek bizonyosságát kívánták megőrizni a túlságosan messzire merészkedő feltevések figyelmen kívül hagyásával.

A konkrét létezők középpontba állítása mellesleg korántsem állta útját a szimbolikus értelmezéseknek. A szívárvány jelenségét továbbra is a bibliai hagyománynak megfelelően értelmezték, az Isten és az emberiség közötti szövetség jelképeként. Az, hogy eközben Freibergi Dietrich egyik írásában a szívárványt mint optikai jelenséget vizsgálta, egyáltalán nem mond ellent az előbbieknél: a két látásmód a legkevésbé sem zárta ki egymást.

A neoplatonista hagyomány



▲ Albertus Magnus filozófiát tanított Kölnben. Írásai nagy részét Arisztotelész műveire építő parafrázisok, illetve kommentárok teszik ki. *Opus philosophiae naturalis* című művében a különböző agyi funkciók általa feltételezett helyét is meghatározza.

Mint az eddigiekből kiderülhetett, Arisztotelésznek, vagyis a Filozófusnak a középkori gondolkodásra gyakorolt hatását nem lehet túlbecsülni. Szó sem volt azonban az ókori gondolkodó szolgái követéséről. Aquinói Tamás, ha kellett, önállóan merített elődje filozófiájából, a hangsúlyokat gyakran máshova helyezte, Duns Scotus vagy Ockham pedig egészen egyéni utakon járt, de mindannyian belül maradtak az arisztotelészi kereteken.

Az arisztotelészi út mellett azonban létezett egy egészen más hagyomány is. A neoplatonista gondolkodás, bár aligha volt híján az arisztotelészi hatásoknak, dogmatikai szempontból messzire távolodott a Filozófus gondolkodásától.

Már a kései ókorban törekedni kezdtek arra, hogy ötvözzék Arisztotelész és Platón tanait. E szándék megfogalmazása szinte közhelyszámba ment. Mivel Arisztotelész elutasította Platón ideatanát, az egész középkoron végigkövethetjük, milyen ünnepélyesen tették ugyanezt a középkori gondolkodók. Ennek ellenére a platonizmus – különböző utakon – hatással volt néhány közép-

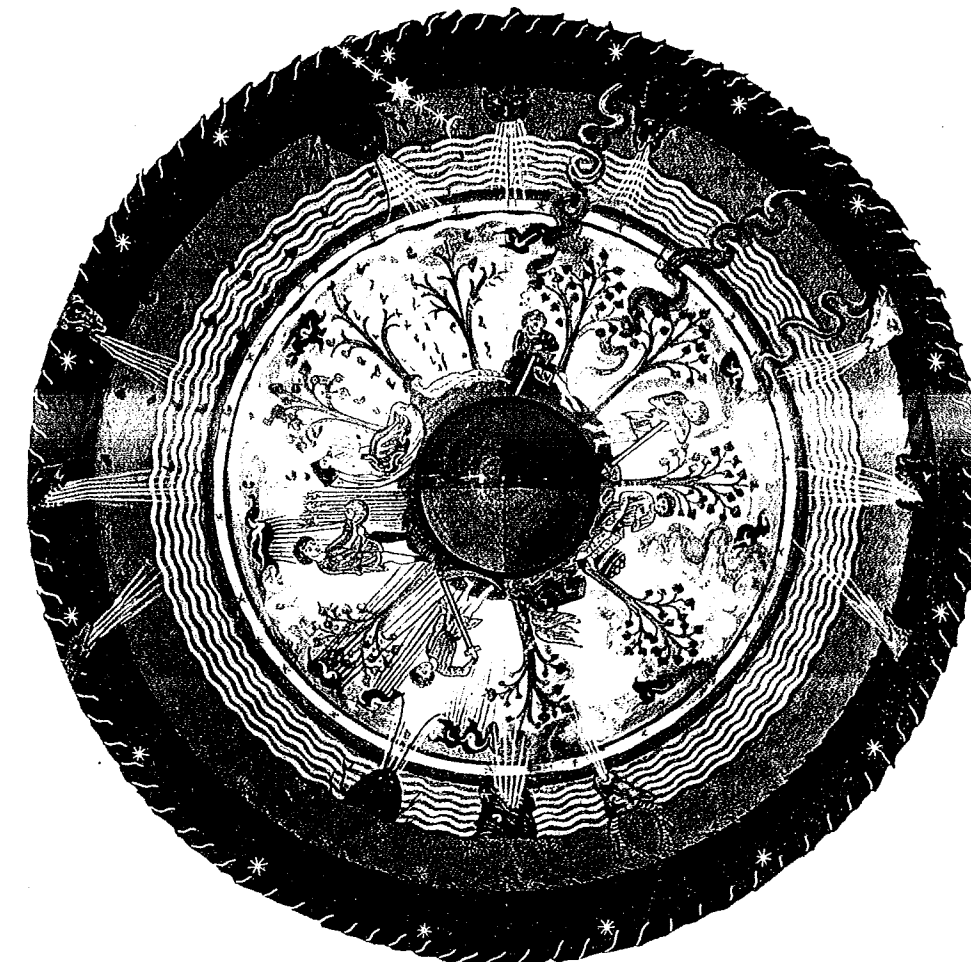
kori gondolkodóra, különösen azokra, akik Pszeudo-Dionüsziosz tanaiból merítettek. A középkori gondolkodók e csoportját legfőképpen két mozzanat ragadta meg a platonizmusban: az egyik az Egynek, vagyis a legfőbb princípiumnak a Lét fölé való helyezése, a másik pedig (ezzel összefüggésben) a *létezés* helyett a *gondolkodás* fogalmának központi szerepe volt.

A középkori neoplatonizmust időben és térben könnyű elhelyeznünk: elsősorban a 14. századi Rajna-vidék domonkos-rendi iskoláiban virágzott. Csak az utóbbi években vált egyértelművé, milyen meghatározó szerepük volt ezeknek az iskoláknak. Név szerint két gondolkodót kell említenünk, Eckhart mestert és Freibergi Dietrichet. Bár Eckhart neve az ismertebb, Dietrich gondolkodása volt az elmélyültebb.

Az intellektus tana

Freibergi Dietrich (Dietrich von Freiberg) (kb. 1250–kb.1320) az intellektus iránti érdeklődését

► Bingeni Szent Hildegárd (1098–1179) szerint az emberi test belső struktúrája szoros összefüggésben áll az univerzum, vagyis a makrokoszmosz elemeivel. Teológiai és fiziológiai gondolatainak szintézisét utolsó nagy művében, a *Liber Divinorum Operum*-ban (Isteni művek könyve) fogalmazta meg.



Albertus Magnusnak köszönhette. A kölni mester ugyanis – ellentétben tanítványával, Aquinói Tamással – az intellektust nem a lélek tulajdonságának, akcidensének, hanem önálló részének tekintette. Úgy vélte, az intellektus mint szubsztancia független a testtől, az intellektuális tevékenységek pedig túlmutatnak az ember anyagi létezésén, sőt e tevékenységekkel az ember egyenesen kapcsolatot teremt Isten és a világ között (*homo nexus est Dei et mundi*).

Egy korai traktátusában, melyet az arisztotelési kategóriák által jelölt létezőkről írt (*De origine rerum predicamentalium*), Dietrich rámutatott, hogy a dolgok definiálása és kategorizálása mennyire meghatározza, hogyan gondoljuk el a létezőket. Az intellektus ugyanis nem megismeri, hanem kialakítja a dolgok közös lényegét. A valóság – amennyiben racionális – az intellektusnak köszönheti létét, s a létezők lényegi (racionális) struktúrája is az intellektustól függ.

Az *intellektusról* (De intellectu) című írásában Dietrich egy Proklosz-idézetből indul ki: „Minden test felett a lélek, minden lélek felett az intellektuális természet, minden intellektuális szubsztancia felett az Egy.” Dietrich az intellektust itt sem a lélek valamely tulajdonságának, hanem alapelvének tekinti, mely létét az Egynek köszönheti. Maga az intellektus dinamikus szubsztancia: önnön eredetének ismeretében megismeri (és megformálja) lényegét, lényege ismeretében pedig megismeri (és megformálja) a létezőket. Dietrich így különbözteti meg egymástól a természeti dolgok létét (*ens reale*) a dolgok elgondolt lététől (*ens conceptuale*). Ez utóbbi azonban nem tévesztendő össze az absztrakcióval. Éppen ellenkezőleg: az intellektus azáltal, hogy az önmagában meghatározatlan természeti létezőket megnevezi és meghatározza, egyben konstituálja is a dolgok lényegi létezését (*quidditas*). E lényegi létezés játszsa a főszerepet Dietrich ontológiájában. A létezők kategorizálása tehát – egészen másképp, mint az arisztotelési hagyományban – az intellektus önálló tevékenységének, alkotásának tekinthető.

Az egyes emberek intellektusa valamiképpen egy kozmikus ősforrás dinamikus, alkotó karakterét örökíti tovább. Az emberi intellektus jóval több, mint a megismerés eszköze: az emberi szellem ugyanis mindenekelőtt Szellem. Az isteni intellektus és az általa megformált emberi intellektus viszonya sem írható le egyszerű ok-okozati viszonyként. Az emberi intellektus egyenesen az isteni intellektus megmutatkozása.

Eckhart mester

Eckhart mester (kb. 1260–kb. 1327) a német spekulatív misztika atyjának tekinthető. A misztikának ezt az ágát mindenekelőtt filozófiai indíttatása különbözteti meg a Clairvaux-i Szent Bernát vagy a dél-németalföldi Jan van Ruusbroec (1293–1381) nevével fémjelzett érzelmi töltetű misztikától. Bár Eckhart filozófiája eklektikus képet mutat, Proklosz és Pseudo-Dionüsziosz hatása egyértelmű nála. Gondolkodásában a lét fogalmát háttérbe szorítja az Egység. A lét ugyanis – a „teremtés elsőszülöttjeként” – csak a teremtményeket jellemzi. Isten formális értelemben nem létező, ő a lét oka. Isten nem összetett: Ő az Egy, ellentétben a teremtett létezőkkel, melyek mindig valamiként léteznek. Ezért állítja Eckhart, hogy Isten magasabb rendű, mint a létezés (*est aliquid altius ente*).

A létezők fölött álló Isten fogalmát Eckhart a neoplatonizmus keretében Egy(ség)-ként (*simplicitas*) értelmezi. Ez az Egység jellemzi Eckhart szerint azt az isteni tudást is, mely minden létezőt létrehoz Istenen belül és kívül. Csak a tiszta tudás lehet Egység, illetve hozhatja létre az egységet. A létezők egységüknek köszönhetik létüket, ezt az egységet azonban ellensúlyozza a bennük fellelhető sokféleség.

A létezőket „semmi-ségük” (*nulleitas*) is meghatározza: természetüktől fogva függnek az Októl, vagyis Istentől. Ebben az értelemben az ember is csak *semmi*: létét a lelkében élő, nem teremtett intellektusnak köszönheti. Ez az intellektus, a lélekszíkra (*Seelenfunken, scintilla animae*) köti össze az embert a legfőbb intellektussal, Istennel. Az Istennel való egygyéválásra úgy törekedhetünk, ha „lelkünk várának” legmélyére vonulunk vissza. E „visszavonulás” nem valamiféle jámborságot jelent, nem is erkölcsi kötelességet: akárcsak a neoplatonizmusban, e visszavonulás a legfőbb elvhez való ontológiai visszatérést jelenti.

A platonista hagyományoknak megfelelően Eckhart a létet teremtett, tehát szükségképpen korlátozott létként gondolja el. A teremtett létezés mindig valamiként való létezőt, tehát összetettséget jelent. Az Egy perspektívájából a lét semmi-ségnek tűnik, a létezők csak másolatai az ősforrásnak, az Egynek. És aki belefeledkezik a másolatotokba – figyelmeztet Eckhart –, sosem ismerheti fel az eredetit.

¶ Et commence le premier chappitre du traittie. Le cheuallier delibere



◀ Olivier de la Marche
A *bölcs lovag* című műve
(1489) egy burgundiai
lovag életét mutatja be
írásban és képekben. Fér-
fialak (a szerző alteregója)
nyújt kezet a gondolko-
dást (*penser*) megszemé-
lyesítő női alaknak.

A RENEZÁNSZ



◀ *Három filozófus*, a
velencei festő, Giorgione
(1477–1510) alkotása.
Jobbra Arisztotelész áll,
középen Ptolemaiosz
(vagy Averroës), balra
Regiomontanus, aki az
új humanista filozófiát
reprezentálja

Újjászületés és megújulás



▲ Zászlóvivő. Michelangelo vázlata, aki kivételes ügyességgel tudta ábrázolni az emberi mozgást.

► Haláltánc a nyomdában. Lyoni fametszet (1500), amely új környezetben ábrázolja a hagyományos középkori témát.

▼ Kolumbusz partra száll a Nyugat-indiai-szigetekhez tartozó Hispaniolán (a mai Haitin), ahol még ugyanabban az évben, 1492-ben egy települést alapított.

De Insulisuper in mari Indico reperitis



Reneszánsz! Ennek a szónak a hallatán először Itália és Firenze jut az eszünkbe. Lorenzo de' Medici (il Magnifico) neve merül fel emlékeinkből, és alighanem Michelangelo Dávidja is rögtön megjelenik a szemünk előtt. Monteverdi madrigáljai visszhangoznak a fülünkben. Aztán a távoli, idegen földrészeket felfedező utak is eszünkbe juthatnak, főleg Kolumbusz vállalkozása és az Újvilág felfedezése (1492), vagy a könyvnyomtatás, amely lehetővé tette, hogy a világtól elzárt helyek lakói is követni tudják a változásokat, hozzájuk is eljussanak az új szellemi fejlemények.

A reneszánsz szóhoz sokféle képzet tapadt: a művészetet és a tudományt mecénásként támogató művelt fejedelmek; a szabad, Istentől és az egyháztól függetlenedett új embert a maga diadalmas ragyogásában és korlátlanul érzett lehetőségeinek tudatában, ugyanakkor a maga esendő voltában ábrázoló művészek; az új, szekularizált életfelfogást a legválasztékosabb irodalmi formákba öntő szerzők, az egysíkú világképet felváltó tökéletes, gömb alakú világ képe. Az a benyomás keletkezhet, hogy a 14., 15. és 16. században valami új dolog ment végbe Európában.



▲ A nyomdában. Lyoni fametszet (1500), amely új környezetben ábrázolja a hagyományos középkori témát.

A reneszánsz elnevezést nem történészek adták utólag ennek az időszaknak. A kor emberei láthatólag nagyon is tudatában voltak annak, hogy a megújulás korában élnek, amikor mindaz újjáéled, ami az ókorban jó és értékes volt, s a középkor minden termékét elutasították.

Giorgio Vasari, itáliai festő és építész (1511–1574) A legkiválóbb festők, szobrászok és építésszek élete (Corvina, 1982) (Le vite delle piu eccellenti pittori, scultori ed architettori, 1550) című munkájának előszavában az antik stílus újjászületéséről ír. Két dologgal magyarázza, hogy az antik stílus miért indult romlásnak a középkorral. Elsőként a kereszténység végzetes hatását nevezi meg, illetve a Római Birodalom összeomlását, amelyet a barbár népek betörései felgyorsítottak. De azt is jelzi, hogy a szepmüvészetek reneszánszbeli virágzásának is ugyanígy vége szakad majd. Vasari ugyanis a művészet és a tudomá-

mány olyan történeti fejlődésmo delljét vallotta, amelyben az emberi élet analógiájára minden megszületik, csúcspontjára jut, végül pedig lehalad és meghal. A reneszánsz szükségképpen ezt az utat fogja követni. Vasari tehát a reneszánszt olyan gazdag tartalmú korszakként ábrázolja, amely kifejlődik, virágzik és elmúlik, s amely a történettudomány eszközeivel többé már nem ragadható meg.

Ficino azon az alapon nevezi aranykornak a 15. századot, hogy a szepmüvészetek és az irodalom újjáéledtek, Platón művei ismét olvashatók, és nemrég feltalálták a könyvnyomtatást. Európa északi országaiban is éltek tudósok, akik biztosak voltak abban, hogy egy új, kivételes korba születtek. Erasmus 1517-ben – mai szemmel nézve némiképp naivan, mert a reformáció hatására kisvártatva szakadás következett be az egyházban és a politikában, ami vallásháborúk és társadalmi konfliktusok sorát indította el – egyik barátjának írt levelében teljes meggyőződéssel vallja, hogy küszöbön áll az aranykor. Megjegyz, hogy Európa legnagyobb fejedelmei, X. Leó pápa és I. Ferenc francia király önös politikai érdekeiket félretéve, olyan mozgalom élére álltak, amelynek célja az örök béke megteremtése. Azt reméli, hogy e békének köszönhetően felvirágzik az erkölcs és a keresztényi igazságosság, s ami talán még fontosabb, az újjáéledő bonae litteraevel (irodalmi műveltséggel) egyetemben. Ugyanabban az évben X. Leóhoz intézett egyik levelében megnevezi a három legfontosabb fejleményt, amely korát aranykorrá avatja: az igaz keresztény jámborság újjáéledését, a tudomány fejlődését és a keresztény Európa békés egyesítését.

A reneszánsz viszonya a középkorhoz

A reneszánsz egyet jelent a görög és a római kultúra újjáéledésével a „sötét” középkor századai után. Talán bizony Lorenzo de' Medici 1469-ben nem a „Les temps revient” jelmonddal a pajzsán vonul egy lovagi tornára – az eszményi múltra utalva játékosan, amikor Rómában a patriáért (a szülőföldért) vállalt harc hamisítatlan lovagi erénye összekapcsolódott a bonae litterae, az irodalmi műveltség iránti szeretettel? És talán Michelangelo a rá jellemző átszellemült pátosszal nem az új, emancipált embert mintázta meg? Ezzel egy időben Európa északi felén a keresztény lelkiség eltávolodik a középkori misztikus teológiától, ennek az új lelkiségnek a képviselői a hit egyszerűségét a Biblia szövegének újfajta, szigorúan filológiai alapú értelmezéseiben keresik, és az egyházatyák műveiben, melyek némelyike csak ekkoriban került újra napvilágra. Itt is a „Vissza az ókorba” ujjongás hallatszik; külön-

sen a kereszténység eredeti, héber, görög és latin nyelvű könyveinek szelleméhez és szövegéhez kívántak visszatérni. A természettudományok művelői sem voltak kevésbé tudatában annak, hogy új kor köszöntött rájuk. Pierre Belon (1517–1564) polihisztor tudós a társadalmi és politikai nyugtalanság évszázadában a botanikából kölcsönzött fogalommal él: a tudományok ismételt „újjászületésén” mennek keresztül, amint a növények tavasszal a nap melengető sugarainak hatására felelednek téli álmukból, és visszanyerik életerejüket.

„Újjászületés”, „megifjodás”, „visszatérés az ókor legértékesebb erkölcsi normáihoz” – ezek a középkori szellemi hagyománnyal szembehelezkedő programnyilatkozatok tartást adtak a reneszánsz tudósoknak. Mindazonáltal nem árt az óvatosság, tekintettel a történelmi periodizálás problematikus voltára, illetve a bölcséleti problémafelvetések hagyományának folyamatosságára. A késő középkori egyetemi gondolkodás ugyanis, amelyre a tomizmus, a scotizmus és a nominalizmus különféle változatai, irányzatai nyomták rá a bélyegüket, még a 16. században is, sőt, egészen a 17. század derekáig tovább élt a humanista gondolkodási formák mellett, melyek gyakran az egyetemi fakultások falain kívül indultak fejlődésnek. Ockham, Buridanus és a németalföldi Ingheni Marsilius (kb. 1330–1396), hogy csak néhányukat említsük, azoknak a tudósoknak a kortársai voltak, akiknek nevéhez a reneszánszt kötni szokás.

Tartalmi értelemben is szeretnénk néhány széljegyzetet fűzni a reneszánsz kifejezés használatához. A reneszánsz humanizmus retorikai mozgalmá például nem a semmiből keletkezett, hanem a hagyományos középkori oktatásban gyökerezett, melynek keretében leendő jegyzőket (notariust) vezettek be az ars dictaminisbe, az okiratok megfogalmazásának, a levélírásnak és a beszédek felépítésének a technikájába.

A 15. századi metafizikában, illetve a 16. századi reformáció és ellenreformáció teológiájában is kimutathatóan tovább él a középkori gondolkodás, rendszeresen visszanyúltak többek közt Duns Scotus munkáihoz. Tény, hogy a reneszánsz tudósok az általuk statikusnak érzett középkori spekulatív metafizikát nagyrészt elutasították ugyan, vagy, mint például a 16. századi coimbrai iskolához tartozó filozófusok (ez volt a legrégebbi portugál egyetemi központ) teljesen átforgatták, egyszersmind azonban nagyon gyakran visszanyúltak az artes liberales (hét szabad művészet) középkori hagyományához is. A folyamatosság ellenére a reneszánsz filozófia nemritkán radikálisan – olykor fokozatosan – áthelyezi a hangsúlyokat, és más utat jár be, mint a középkori. És legtöbbször más a hangütése is, gyakorlatias, és főleg irodalmi.

A következőkben megtartjuk a reneszánsz hagyományos korszakolását: Petrarcától Mon-



◀ 1530 és 1532 között Holbein több alkalommal is megfestette Erasmus képét; Erasmus ekkor már elmúlt hatvanéves; a humanista szerző híre lassan elterjedt egész Európában.

taigne-ig, kitekintve az új vitákra, melyeket Descartes újszerű filozófiája generált az 1640 körüli években. Ez a tagolás azzal jár, hogy az itt tárgyalt korszak némileg összeér a középkorral, amelyet az előző részben az 500 és 1500 közötti évekre tettünk.

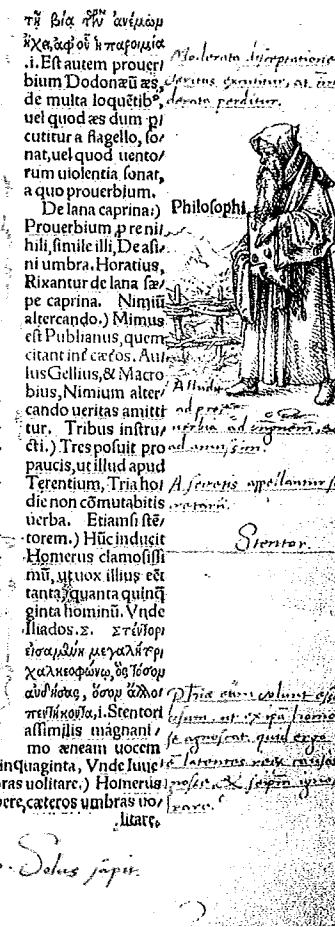
▼ Leghíresebb művének, A balgaság dicséretének vázlatát Erasmus útban Itáliából Anglia felé vetette papírra, 1509 tavaszán. Ifjabb Hans Holbein az 1515–1516-ban megjelent kiadás lapszéleit rajzokkal díszítette.

STVLITICIAE LAVS.

ut de lana caprina ptinacissime digladiantur, & nimium altercando, plerumque ueritatem amittunt. Hos tamen sua beatos reddit, dum tribus instructi syllogismis, incutiantur audent, quavis de re cum quouis, manu conferere. Ceterum pertinacia reddit incutios, etiam si stentore opponas. Sub hos prodeunt philosophi, barba pallioque uerendi, qui se solos sapere pradicant, reliquos omnes mortales, umbras uolitare. Quam uero suauiter delirant, cum innumerabiles aedificant mundos, dum solem, dum lunam, stellas, orbem, tanquam pollice filo ue metiuntur, dum fulminum, uentoque, eclipsium, ac ceterarum inexplicabilium rerum causas reddunt, nihil ulque haesitantes, perinde quasi naturae rerum architectrici, fuerint a secretis, quasi ue e deorum consilio nobis aduenerint. Quos interim Natura, cum suis coiecturis, magnifice ridet. Nam nihil apud illos esse comperti, uel illud satis magnū est argumentum, quod singulis de rebus, inexplicabilis inter ipsos est digladiatio, si cum nihil omnino sciant, tamen omnia se scire, pfitentur, cumque se ipsos ignoret, neque forsam aliquoties, aut saxū obuiū uideant, uel

habenti, Qui tantum clamauit, quantum alij quinque uocant, unde iugiter, nalis, Clamas ut stentora uincere possis. Umbras uolitare: Homerus in Odyssaea, scribit solum inter manes Tiresiam sapere, ceteros umbras uolitare.

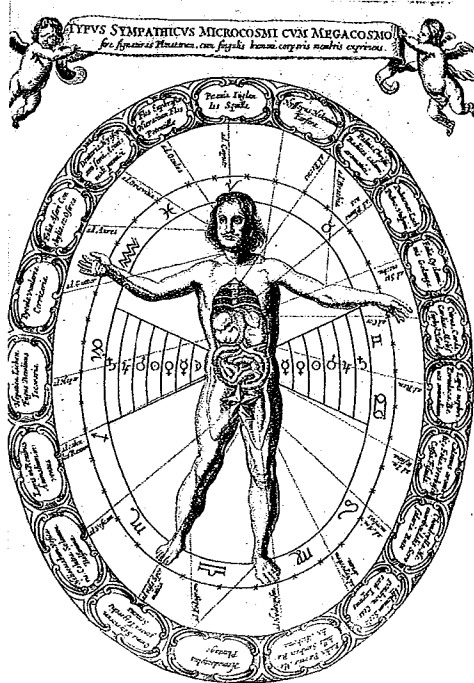
De Insulisuper in mari Indico reperitis



Humanista stúdiumok

A reneszánsz „humanizmusát” világosan meg kell különböztetnünk a humanizmus modern fogalmától, amelyet a társadalmi értékekért folytatott, az emberi természet ismeretére alapozott küzdelemként jellemezhetnénk. A reneszánsz humanizmusa elválaszthatatlanul összekapcsolódott a *studia humanitatis* fogalmával, amely körülbelül ezt jelenti: mindannak tanulmányozása, ami az embert művelt lénné teszi. Az *umanisták* a görög és a római kor nyelvtanával, retorikájával, történelmével, költészetével, erkölcsével és polgári értékeivel foglalkoztak. Humanizmusuk azon az alapvető megfontoláson alapult, hogy az emberméltóság nem eleve adott az ember romlatlan természete jogán, hanem az ember a

► A makrokozmosz és a mikrokozmosz kapcsolatáról ábrázolják az égitesteknek a megfelelő emberi testrészekre gyakorolt befolyása. Még az újkor jelentős részében is akadtak védelmezői ennek a klasszikus ókori elméletnek.



klasszikus ókori hagyományban gyökerező, azt tovább vivő kultúrákat elsajátítva (*eruditio*) fejlődhet és nemesedhet önálló morális lénné, aki mint ilyen, a társadalom teljes jogú tagja lehet. Vagyis a humanizmusnak erőteljes pedagógiai töltete is volt. A humanizmus mint gyakorlati filozófia főleg a 14. század végén, a 15. század első felében virágzott, olyan köztársasági városállamokban, mint Firenze, Pistoia és Lucca. Egyébként a reneszánsz humanizmus lényegében keresztény színezete miatt is különbözik a modern humanizmustól.

Az első humanisták meg voltak győződve róla, hogy a *studia humanitatis* értékei a régi, nem keresztény görögök és rómaiak műveiben, valamint az egyházatyák írásaiban nyerték el legtisztább és legvilágosabb megfogalmazásukat. Ezzel elhatáro-

ldták a középkori latin skolasztikus filozófiának mind a stílusától, mind a tartalmától. A stílust és a hozzá tartozó szókészletet annyira technikai jellegűnek érezték, annyira elválaszthatatlannak a specifikus „skolasztikus módszertől”, amellyel lassan egybenőtt, hogy az ezáltal erősen meghatározott késő középkori latint már nem tartották morális értékek közvetítésére alkalmas kommunikációs és argumentatív eszköznek.

A reneszánsz korában klasszikus ókori szerzők, mint Cicero és Vergilius, illetve egyházatyák, mint Jeromos és Ágoston szolgáltak a követendő, helyes és szép nyelvhasználat példájaként. Ráadásul általános volt az a vélekedés, hogy az elmélet és a középkori tudósok által előszeretettel tárgyalt metafizikai kérdések a mindennapi élet szempontjából használhatatlanok, sőt haszontalanok és károsak. A humanistáknak szilárd meggyőződésük volt, hogy a bölcséletnek és a filozófiának csakis akkor van értéke, ha képes jobbá tenni az embert mindennapi életében. A humanisták gondolkodását összefoglalóan két szóban lehetne jellemezni: „retorika” és „antropológia”. A retorika annak a tudománya, hogyan lehet valamit szépen és meggyőzően kifejezni, és ezáltal az emberi akaratnak meghatározott, jelen esetben morális irányt szabni. Az antropológia az ember természetéről szóló tudomány.

A humanizmus valamennyi művelt reneszánsz fő gondolkodásában szerepet játszott. Előbb-utóbb még azokra a filozófusokra is hatott, akik inkább orientálódtak az elméleti vagy az intellektuális képződményként felfogott filozófia, mint az erkölcsi vagy a politikai gyakorlat felé. Ficinót és Cusanust is befolyásolta például a klasszikus örökség újraelsajátításának, a *studia humanitatis*nak gyakorlatias, életközeli beállítottsága, vagy legalábbis ők is szívesen felhasználták eredményeiket. A reneszánsz humanizmus korai képviselői Petrarca, Salutati, Aretino (Bruni) és Poggio voltak.

Petrarca

Francesco Petrarcat (1304–1374) szokás az első „modern” embernek tekinteni, amin legtöbbször azt értik, hogy ő irt elsőként kimerítő alapossággal és szubjektíven a saját érzéseiről és lelkiállapotairól. Nagy lírai költő volt, magával ragadó prózaíró, és nagy formátumú gondolkodó. Barátait és a későbbi humanistákat visszavezette a középkor előtti idők kultúrájához, a klasszikus ókori szerzők munkáinak tiszta stílusához és kivételes erkölcsi tartalmához. Egyik kéziratában fennmaradt „azon könyvek listája, melyeket kíváltképp szeretek”: a legfontosabbak Cicero, Livius, Seneca és Ágoston. Ágoston egyszersmind

Petrarca önéletírásában is szerepel mint életre szóló vezető, sőt, ő a költő lelkiismerete. Petrarca az ókori kéziratok felkutatására és gyűjtésére buzdította szellemi rokonait, arra, hogy szép, az ókorival rokonítható latin nyelven írjanak, becsüljék meg a népnyelvet, és főképpen tanulmányozzák és műveljék a gyakorlati filozófiát, amely vigaszt nyújthat az embereknek, és útmutatásként szolgálhat az életükben.

Retorikai és antropológia felfogását nagyrészt Cicero és Ágoston írásaiból merítette. Központi fogalmai a *ratio* (értelem), az *oratio* (beszédkészség) és a *voluntas* (akarat). Cicero *De officiis* (A kötelességekről) című munkájának a hatását ennek a fogalomgyűttesnek a létrejötte szempontjából nem lehet eléggé értékelni. Petrarca szerint az embereket az értelem és a beszédkészség köti össze, akik ezáltal úgyszólván természetes testvéri kötelékben egyesülnek. Nézete szerint az értelmi belátás semmit sem érne, ha a felismeréseket meggyőző érveléssel és ékesszóló nyelven másoknak átadva, nem ültethetnénk át a gyakorlatba.

A reneszánsz minden jelentősebb gondolkodója átvette Petrarcatól ezt a gondolatot. Petrarcanak és szellemi rokonainak újítása egy gyakorlatorientált retorikai hozzáállás kialakítása (melyet a fent említett *ars dictaminis*szel is összekapcsoltak). A retorika ebben az esetben több gondolatok szép, célirányos formába öntésénél. Az érzelmek felkeltésére irányul; nem véletlen, hogy a humanisták írásaiban folytonosan visszatér a *movere* szó.

Ezek a retorikai elképzelések összekapcsolódtak az ágostoni antropológiával, ezáltal revidáltatott az emberi lélek háromtagú felosztása értelemre, emlékezetre és akaratra. Számos középkori gondolatrendszer központjában az *intellectus* állt. Petrarca ebben az esetben különösen az akaratot emeli ki. A nyelv, a beszéd, a retorika Petrarca elképzelése szerint természetszerűleg szép formát igényel; emellett azonban mindezeknek az emberi akarat formálása is feladatuk, hogy a jóra hajoljon. Az embert nem az teszi emberré, hogy értelemmel bír, és képes megtanulni, hogyan épül fel a valóság, hanem hogy képes választani, különbséget tenni jó és rossz cselekedet között. A retorika feladata ennek értelmében az akarat meggyőzése minden lehetséges – logikai, racionális és esztétikai – eszközzel arról, hogy a jót cselekedje. Vagyis a filozófia legfontosabb ága az etika.

Petrarca szellemi rokonai

Petrarca feltűnése előtt ezt a gondolatmenetet főleg a személyes, erkölcsi fejlődésre vonatkoztatták. Ez bizonyos értelemben őrá is vonatkoztatható, ő is a magányos, félrevonult létezés előbbrevalóságát hirdeti; magányában az ember az ókori stilisztikai és emelkedett erkölcsiségű műremekek tanulmányozásával megtisztíthatja önnön lelkét, kiűzheti belőle a rosszakaratot.

A magányosságra Petrarcanak mint irodalmárnak van szüksége, benne véli megelni a pogány bölcsességnek és a keresztény lelkiségnek a kapcsolódási pontját.

Coluccio Salutati (1331–1406) és Leonardo Aretino (Leonardo Bruni, 1369–1444) más céltalattal foglalták új gondolati egységbe Cicero és Ágoston petrarcai szintézisét, és olyan észak-italiai városállamok, mint Firenze, Lucca és Vellece polgárainak aktív társadalmi részvételéért (*negotium*) szálltak síkra. Felfogásukban a személyes etika és a közösségi politika kölcsönösen feltételezi egymást. Gianfrancesco Poggio Bracciolini (1380–1459) felfedezése, Quintilianus római rétor *Szónoklattan* [Kalligram, 2008] (*De institutione oratoria*) című művének teljes kézírata, amelyre akkor talált rá, amikor más humanisták társaságában részt vett a bázeli zsinaton, a beszéd, az érvelés tankönyvét adta a kezükbe. Ez a könyv volt a segítségükre abban, hogy politikai humanisztikus ideáljait átültessék a gyakorlatba. II. Pius, a humanista pápa olyan messzire ment, hogy egyenesen szegénytelen és becstelen dolognak tartotta a hallgatást. A társadalmi életből való elvonulást terméketlennek, életidegennek, igaztalanoknak s henyének ítélte, s főképp művelt emberhez méltatlannak, minthogy egy remete senkivel sem tud kommunikálni, és nem képes gondolatait másokkal beszélgetve tisztázni. A humanizmusnak ez a formája igencsak távol áll a magányos, csendes jámborság ideáljától, melyet számos középkori szerzetes és teológus a legfőbb jóként tartott számon.

A humanizmus etikai és társadalmi-politikai irányultságú filozófiája semmiképp sem maradt meg a dolgozószoba és a könyvtár falai között. Azok a tudósok, akik lelkesen üdvözölték Cicero, Quintilianus és Ágoston frissen felfedezett munkáit, a politikai életből és az államvezetés gyakorlatából is tevékenyen kivették részüket. Humanizmusuknak központi eleme volt a köztársasági szabadság és a polgárok bevonása a közügyekbe. Előfordult, hogy e firenzeiek által hirdett elképzeléseket más városokban forradalmi szellemű emberek vették át, és igyekeztek azokat a saját céljaik szerint felhasználni. Például a római Stefano Porcari, aki 1427-ben és 1428-ban *capitano del popolo*ként, afféle békebíróként Firenzében egész sor beszédet tartott a politikai humanizmus szellemében. 1453-ban Rómában a gyakorlatba is átültette radikális eszméit. Rokonlelkűek gyülekezetével a „politikai szabadság” nevében sikertelen merényletet követett el V. Miklós pápa ellen.

A 15. század második felében Firenzében fokozatosan háttérbe szorult, majd el is tűnt a polgári politikai humanizmus. A leggazdagabb és legbefolyásosabb firenzei család, a Mediciek kezében volt az irányítás, akik a gyakorlatban nem nagyon hagyták érvényesülni Aretino (Bruni) és köre republikánus elképzeléseit. Más arisztokrata családok, például a Pazzik fájó szívvel vették tu-



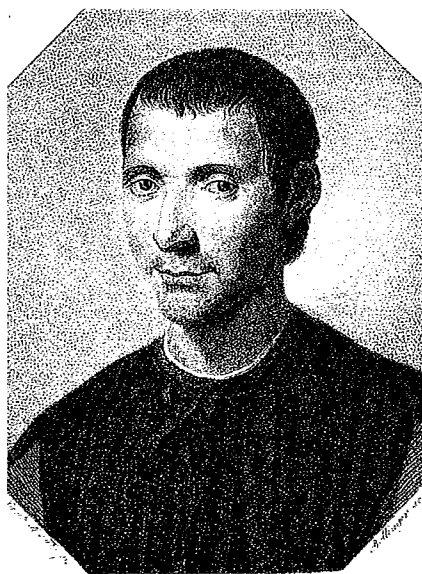
► Petrarca a dolgozószobájában. A miniatúra a *Rime e Trionfi* című művének egyik tizenötödik századi kéziratából való.

domásul, mint nő a Mediciek hatalma, és válik Firenze a Medici fejedelem egyszemélyes irányítása alatt álló várossá. Úgy tűnt, a korábbi magasztos szabadságeszménynek örökre befelegett. Lorenzo de' Medici 1492-ben bekövetkezett halálával azonban rövid időre fordult a kocka.

Savonarola

Girolamo Savonarola (1452–1498) dominikánus szerzetes egy táborba tudta tömöríteni a firenzei patríciusokat és a független középosztálybelieket, akik 1492-ben elűzték a Mediciket. Savonarola a firenzei társadalmi struktúrák megújítását tűzte ki célul, két gondolat jegyében. Először is a társadalmi és vallási életet teljesen meg kell tisztítani a klerikalizmustól, vagyis az egyház hatalmi befolyásától, minden hívságtól és erkölcstelenségtől: az embereknek vissza kell térniük a belső és külső aszketizmus gyakorlásához és a keresztény hit által megkövetelt egyszerűséghez. Ezáltal Firenze polgárai megerősödnek annyira, hogy egy célra összpontosítva egységes hatalmi tömböt alkossanak. Savonarola ezt az ideált védelmezte az egyszerű nép körében igen népszerű, sistergő ige-hirdetéseiben, melyekben a humanista, retorikai stílusesszékzők teljes regiszterét megszólaltatta.

A másik gondolat, amely a gyakorlatba átültetve egygyé kovácsolhatta a firenzeieket, demokratikus színezetű volt: a hatalmi önkény egyetlen ellenszere a polgárok széles körű részvétele a közügyekben, akár választóként, akár törvényhozóként. Ami egyébként nem jelentette azt, hogy Savonarola minden polgárnak egyforma jogot adott volna. Ennek a köztársasági szabadságnak az értelmezésében Savonarola és hívei a Mediciek előtti idők Firenzében honos írott és íratlan kulturális hagyományához nyúltak vissza. Savonarola *Értekezés Firenze város rendjéről és kormányzatáról* című traktátusában (Trattato circa il Reggimento di Firenze, 1497) dolgozta ki gondolatait. Ez az „alkotmány” a firenzei politikai humanizmus, Arisztotelész *Politikájának* és egy Ágoston hatását mutató apokaliptikának a szintézisét adja, melynek elfogadásával nyitva állna az út, hogy Firenzéből Isten földi országa legyen. Savonarola elméletének egyik furcsasága, hogy a köztársaságnak szabad akaratából királyává kellene választania Krisztust, ugyanis Firenze csakis így válhatna új Sionná és valóságos földi paradicsommá. Firenze polgárainak lelkesedése az aszketikus dominikánus szerzetes iránt lassan alább hagyott. A pápa végül kiközösítette Firenzét, s amikor felszólította az európai uralkodókat a firenzei kereskedők vagyonának elkobzására, a tehetős polgárok java és a hitében csalódott, a háborútól elszegényedett köznép Savonarola ellen fordult. 1498-ban ledöntötték trónjáról, a pápai ítések skizmával, a világi hatalom felhasználásával és eretnokséggel vádolták meg, végül a világi hatalom a Piazza della Signorián máglyán megégette.



Az a férfi, akiről az a mondás járta, hogy főművét „az ördög ujjá írta”, Niccolò Machiavelli, 1469-ben született, előkelő firenzei nemzetség sarjaként. 1498-ban a köztársaságot kormányzó tízek tanácsának a titkára lett, mellesken az úgynevezett második kancellária vezetője. Amikor 1512-ben a Medicieknek sikerült megbuktatniuk a köztársaságot, nem tartot-

tak igényt a szolgálataira. Elvonult nem nagy, de azért biztos megélhetést nyújtó birtokára, ahol irodalmi, történelmi és politikai művek írásának szentelte minden energiáját. 1513-ban írta meg elhíresült könyvét, *A fejedelmet*, azzal a nem titkolt céllal, hogy elnyerje Firenze új urának, Lorenzo de' Medicinek a kegyeit (1492–1519, aki később Urbino hercege, fia pedig Firenze első fejedelme lesz – nem azonos tehát Lorenzo de' Medicivel, az II. Magnificóval).

Amikor világhossá vált, hogy hiába is reménykedik a gyors viszontatérésben az aktív politikai és kormányzati életbe, Machiavelli megírta a firenzei arisztokráciának ajánlott *Beszélgetések Titus Livius első tíz könyvéről* című művét, illetve a későbbi VII. Kelemen pápa sugallatára Firenze történetét (1525). 1527-ben halt meg, éppen akkor, amikor visszatérni készült a hatalom szolgálatába. Politikai és historiográfiai művein kívül Machiavelli írt szellemes történeteket, komédiákat, hadtudományi értekezést és egy „szociológiai” párbeszédet a nyelvről.

Machiavelli

Savonarolához hasonlóan Macchiavelli is az állami struktúrák megújításának híve volt, de kiindulópontja alapvetően különbözött Savonaroláétól. Őt tekintik a politikatudomány első olyan képviselőjének, aki az emberi természet elemzésére építette felfogását. Ennek alapján arra a következtetésre jutott, hogy a földet benépesítő embereket mindig ugyanazok a szenvedélyek és érzelmek mozgatták. Az emberi természet változatlan; az ember velejéig rossz, és ha nincs, ami visszatartsa, mindig a szív, a test és a vér gonosz sugallatait követi. Képtelen önmaga irányítására, az biztos. Mármint mi módon lehetne meggyőzni az embereket arról, hogy az egyetemes jót szolgálják? Machiavelli egy kissé talán cinikus metaforába csomagolta a válaszát: ahogy az éhség

„Hogyan tartsa meg a fejedelem az adott szót?”

Bárki megértheti, mennyire dicséretes, ha a fejedelem megtartja adott szavát, őszinteséggel és nem ravaszsággal él. Napjainkban mégis azt tapasztaljuk, hogy a szószegő uralkodók vittek véghez nagy dolgokat, kik az emberek eszén kifogtak; ezek végül is többre vitték, mint akik igazul cselekedtek.

Tudnunk kell tehát, hogy kétféle módszer van a küzdelemben: az egyik a törvényekkel, a másik az erőszakkal. Emberi tulajdonság az egyik, állati sajátság a másik. Mivel azonban az egyikkel némelykor nem boldogulsz, a másikhoz kell folyamodnod. Ezért a fejedelemnek tudnia kell használni a benne rejlő embert és állatot. Leplezetten erre tanítják a fejedelmet a hajdani szerzők is, akik leírják, hogyan adták nevelésbe Kheirón kentaurhoz Akhilleuszt és több régi uralkodót, hogy a maga elvei szerint nevelje őket. Ez pedig nem jelent mást, mint hogy mesterük félig állat, félig ember volt, amiért is a fejedelem egyik és másik természetét egyaránt kell hogy tudja használni: egyik a másik nélkül nem lehet tartós.

S mert a fejedelemnek jól kell használnia állati természetét, a rókát és az oroszlánt kell követnie; az oroszlán tehetetlen a hurokkal szemben, a róka a farkasok elől nem tud menekülni. Ezért hurkot ismerő rókának kell lennie, és farkast rémítő oroszlánnak. Aki egyedül az oroszlán természetét utánozza, semmire nem megy vele. A bölcs uralkodó tehát ne legyen szótartó, ha ez a magatartás kárára válik, s ha az okok, melyek miatt ígéretet tett, megszűntek. Ha az emberek jók lennének, ez az elv kárt okozna; de mert gonosz indulatúak, nem tartanak meg adott szavukat veled szemben; így hát neked sem kell megtartanod velük szemben. Különben is a fejedelem mindig talál rá alkalmat, hogy csalárdságát jó színben tüntesse fel. Végtelenül sok mai példával igazolhatnám ezt, s megmutathatnám, hány béke ment veszendőbe a fejedelem szószegése miatt, hány ígéret maradt teljesítetlen; s az, aki a róka természetéhez tartotta magát, jobban járt. De ezt a természetét jól el kell titkolnia, és nagy szenteskedőnek és színlelőnek kell lennie: olyan ostobák az emberek, s olyannyira csak a mának élnek, hogy aki be akarja csapni őket, mindig megtalálja köztük a maga emberét...

A fejedelemnek éppen ezért nem kell a fenti tulajdonságok mindegyikével rendelkeznie, de szükséges, hogy kül-

sőleg úgy mutakozzék, mintha rendelkeznie velük. Sőt azt merészelem állítani, hogy ha mind meg is volnának benne, és hogyha mindig figyelembe is venné őket, ez ártalmas volna; látszatuk viszont hasznos lehet; kegyesnek, hűségesnek, emberségesnek, őszintének, vallásosnak kell nemcsak látszania, hanem annak is kell lennie. Ugyanakkor lélekben mindig fel kell készülnie az ellenkezőjére, hogy ha a szükség úgy kívánja, aszerint tudjon cselekedni. Meg kell érteni, hogy a fejedelem, kiváltképp az új fejedelem, nem tudja mindig azt tenni, amiért az embereket jónak szokták tartani; részben az állam megtartásának szándékától vezetve, gyakorta kénytelen a hit, könyörületesség, emberiség és vallás ellen cselekedni. Aszerint kell tehát cselekednie, ahogy a szél fúj, ahogy a szerencse változásai parancsolják, s amint már mondtam, nemcsak a jót kell szem előtt tartania, hanem a rossz is meg kell tennie, ha a szükség úgy kívánja.

Vigyázni kell tehát a fejedelemnek, hogy soha mást ki ne ejtsen a száján, mint olyan dolgokat, melyek magukba foglalják a fenti öt jó tulajdonságot, s amikor mások látják vagy hallják, legyen csupa könyörületesség, csupa becsületesség, csupa feddhetetlenség, csupa emberség, csupa vallásosság. És semmi sincs, ami ennél az utolsó tulajdonság látszatánál fontosabb lenne; az emberek pedig inkább hisznek a szemüknek, mint tapasztalásuknak, mert látni mindenki képes, de kevesen tudnak tapasztalatot szerezni. Mindenki azt látja, milyennek mutatod magad, s csak kevesen érzik meg, milyen vagy valójában; s ezek sem merészelnek a többség véleménye ellen szólni, azok ellen, akiket az állam tekintélye pártol. Az emberek cselekedeteiben, de különösen a fejedelemében, akivel szemben nincs helye a jogos számonkérésnek, a végcélt kell tekinteni. Győzzön tehát a fejedelem, és tartsa fenn hatalmát, s eszközeit tiszteletre méltónak fogják ítélni, és mindenki csak dicsérni fogja; mert a tömeg csak a látszat és az eredmények után megy; a világon pedig csak tömeg létezik, az egyes emberek csak akkor nyílik tér a cselekvésre, amikor a nagy tömegnek nincs kire támaszkodnia. A mi időnkben is van egy olyan uralkodó, akit jobb néven nem nevezni, s aki másról sem beszél, mint békéről és bizalomról, pedig egyiknek is, másiknak is esküdt ellensége; el is vesztette volna hírnevét és országát, ha akár az egyiket, akár a másikat megtartja."

Machiavelli: *A fejedelem*. (Ford. Lutter Éva)

és a szegénység munkára sarkallja az embereket, úgy válnak egyszerre jókká a rendelkezésektől és a törvényektől.

Machiavelli még inkább eltávolodik a hagyományos elképzelésektől, amikor elveti azt a gondolatot, hogy az államrend legfőbb célja az igazságosság. Ha a társadalmat veszély fenyegeti, akkor fel sem merülhet az igazságosság vagy önkény, szelidség vagy erőszakosság, becsület vagy becstelenség kérdése. Csak az számít, hogy az uralkodóban megvan-e a tettekrekésztség, a szándék valóra váltásához szükséges akarat és képesség, a

virtù, hogy a társadalom egészén belül fenntartsa az életet és a szabadságot. Ez a *raison d'état*, az államérdek igen sarkos megfogalmazása, amellyel szemben végső fokon minden erkölcsi szabály érvényét veszti, és amely bármilyen bonyodalmas helyzetben perdöntő a közrend szempontjából. A stabilitás elsősorban nem azon múlik, hogy az uralkodó milyen bölcsen és igazságosan vezeti az államot életében, hanem azon, hogy képes-e olyan formába önteni, ami szavatolja, hogy az állam az ő halála után is fennmarad, mit sem veszítve nagyságából és szabadságából.



▲ Az általa fordított Ó- és Újtestamentum (1522–1523) olvasását Luther még saját (teológiai) munkáinak tanulmányozásánál is fontosabbnak tartotta.

Hogyan győzheti meg egy uralkodó az alattvalóit, hogy saját jól megfontolt érdekük elé helyezzék az állam érdekét? Vallási elképzeléseikre apellálva; Machiavelli elismerően szólt Savonarola mesteri húzásáról, aki a legkevésbé sem a műveltségükről híres firenzei néptömegeknek arra az elképzelésére épített, hogy bizalmas viszonyban van Istennel. Ily módon, ha csak rövid időre is, Firenze különböző rétegeit egységbe tömörítette egy cél érdekében, amelyet egyébként Machiavelli elvetett.

Humanizmus és reformáció

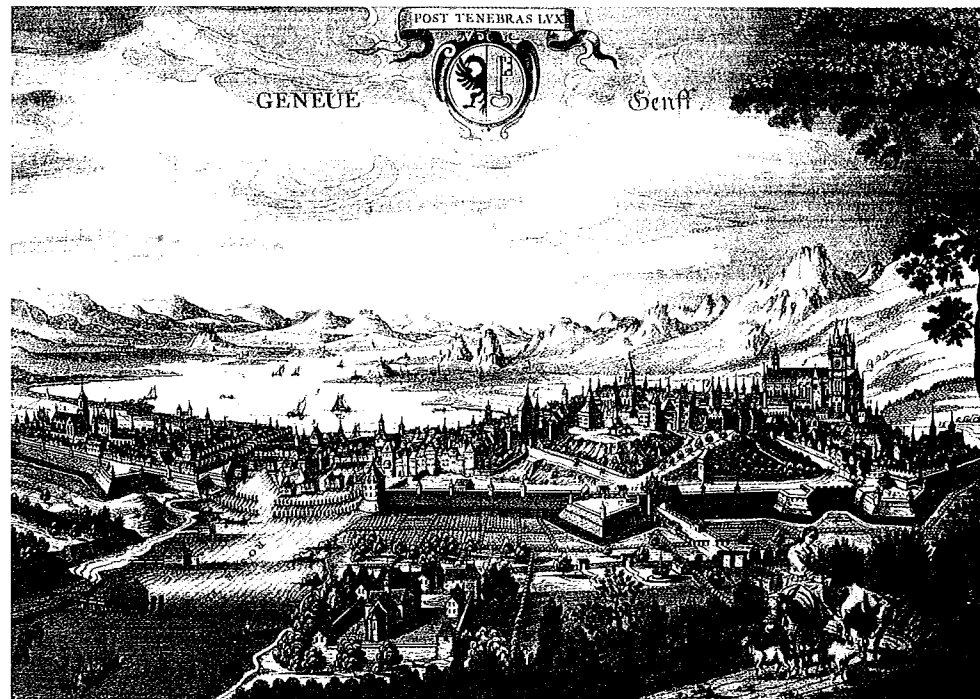
Összefoglalóan azt mondhatnánk, hogy a reneszánsz humanizmusa mindenekelőtt egy stúdiumokra ösztönző program, az *ad fontes* mottó jegyében – vissza az ókorra jellemző szép stílus és emelkedett erkölcs forrásához. Továbbá pedagógiai alapelv is: önmagában nem elég, hogy az ember embernek születik, vagy hogy a keresztiségben részesülve elnyeri az örök üdvösség ígértét; a humanista tanulmányok révén ki is kell művelnie magát. Végző fokon a stúdiumokra ösztönző program és a pedagógiai alapelv világossá teszi az embernek mint csoportlénynak a társadalmi felelősségét. A humanizmus mint olyan nem kötelezi el magát egy vagy több konkrét bölcséleti áramlat mellett; ehhez túllentül a retorikai formák és a napi gyakorlat ígézetében él.

Ilyen értelemben a humanizmus a 16. század nagy vallási konfliktusában, a reformációban is szerepet játszott. Erasmus, az ő elsődlegesen erkölcsi színvető *philosophia Christi*je révén nagyon sokat tett azért, hogy – főleg a svájci reformáció

megalapítóját, Ulrich Zwinglit (1484–1531) – meghihlessék a humanista-témák és módszerek. Zwingli az itáliai humanistákhoz hasonlóan nem egy új filozófiai, hanem egy erkölcsi rendszert állított szembe a skolasztikus teológiával, amelyet mint haszontalan és ködös spekulációt ő is elvetett. A reformáció ebben az összefüggésben nem a teológiában, hanem az életgyakorlatban bekövetkezett változást jelent. Ennek az etikának az alapja egy *imitatio Christi* a Szentírás szellemében, ahogy azt az egyházatyák, főleg Jeromos és Órigenész értelmezték. A retorika és az ékesszólás a meggyőzés és a tanítás elengedhetetlen eszköze a különös értékkel bíró egyszerű keresztény élet hirdetésének szolgálatában.

Luther Márton (1483–1546) wittenbergi reformációjában és a Kálvin János (1509–1564) névéhez köthető későbbi svájci reformációban, valamint a tridenti zsinat (1545–1563) által fémjelzett ellenreformációban közös, hogy ismét a teológiai és filozófiai rendszerekre kerül a hangsúly. Mégis, főleg a reformáció gondolatvilágában végig felismerhetők maradnak a humanista vonások. A Szentírás megbízható, hiteles görög és héber szövegét részesítették a legnagyobb becsben. Nagyra értékelték az egyházatyák „aranykorát”, közülük főleg Jeromos és Ágoston kapott kitüntetett figyelmet. Szem előtt tartották a keresztény életvitel kialakítása szempontjából hasznos pedagógiai elveket és didaktikai módszereket. Ennek kapcsán széles körben vitatkoztak a polgári jogok és kötelességek kérdéséről. Végezetül, a szép retorikai forma iránti humanista rokonszenv a prédikáció művészetében nyilvánult meg.

► Genfét a 16. században a kálvinista Rómaként emlegették. Kálvin ebben a városban lakott 1564-ben bekövetkezett haláláig. Elképzeléseinek óriási hatása volt, nemcsak Svájcban és Franciaországban, de Németalföldön és Nagy-Britanniában is.



Elmélkedések a valóságról



▲ Nagy Konstantin császár 324-ben a régi Bizánc helyén megépítette Konstantinápolyt. Évszázadokon keresztül ez a város maradt a keleti mediterránium politikai, vallási és kulturális központja. 1453-ban a törökök elfoglalták a várost, amely ezzel végképp elvesztette korábbi szerepét.

Két fejlemény is hozzájárult ahhoz, hogy az egyetemhez nem kötődő észak-itáliai tudósok érdeklődése metafizikai problémák felé fordult. Az első társadalmi. 1450 után újabb és újabb városállamok kerültek nagyhatalmú, tehetős család vagy családok irányítása alá – Firenzében például egyre nőtt a Mediciek hatalma. Minthogy a politikai hatalom néhányak kezében összpontosult, egyre inkább visszaszorult a köztársasági politikai humanizmus. Az olyan humanisták, akik, ha korábban születtek, alighanem Aretino (Bruni) köréhez tartoztak volna, mesterkélt, irodalmi és spekulatív-metafizikai művek írására használták tehetségüket.

A másik kiváló ok az volt, hogy Észak-Itáliában új ösztönzést kapott és megélnékvált a görög irodalom tanulmányozása. Már a 15. század elejétől rendszeresen felkerekedtek itáliai tudósok, hogy Konstantinápolyba és a görög Keletre utazzanak, azzal a céllal, hogy felkutassák és összegyűjtsék ókori szerzők műveinek kéziratait. A 15. század első felében megkezdődött a görög nyelv egyetemi szintű oktatása. Az első időkben természetesen főleg a jó nyelvtanok írására és a megfelelő fordítókészség kialakítására kellett figyelmet fordítani. Ráadásul a nagy hatású görög

rögtanárok, mint például Veronai Guarino érdeklődésének homlokterében eleinte inkább Iszokratesz, Plutarkhosz és Lukiánosz történeti, morál-filozófiai és retorikai művei, mintsem elméleti filozófiai írások álltak.

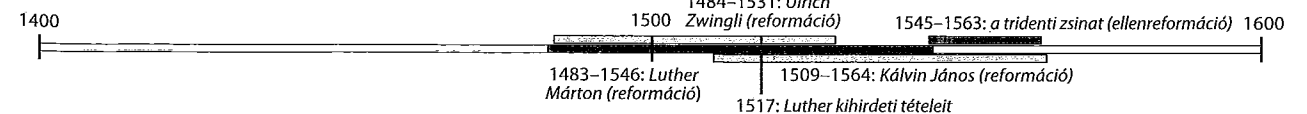
Miközben a humanizmus továbbfejlődött, szép számmal akadtak filozófusok, akik egyszerűen folytatták az elméleti filozófia különböző ágainak tanulmányozását és kutatását. Főleg az egyetemeken vitték tovább sikerrel Nagy Szent Albert (Albertus Magnus), Aquinói Tamás, Duns Scotus és az averroizmus, a nominalizmus, a terminizmus és a legkülönbébb kritikai iskolák hagyományát. Ezek a tudósok szinte kivétel nélkül arisztotelianus fogalmakkal és a skolasztikus módszer kategóriáival és kifejezéseivel dolgoztak. A platonizmus főleg a szentatyák által közvetített formájában játszott fontos szerepet, de az egyházatyák számára Plátón inkább csak kiindulópont volt, platonizmusuk nem a filozófus műveinek olvasatán alapult. A teljes Plátón életmű görög nyelven csak 1424-ben vált hozzáférhetővé Nyugaton, mégpedig Firenzében.

A reneszánsz metafizikában két eltérő áramlat találkozott össze: egy Lullus és Cusanus nevével fémjelmezhető latin irányzat, illetve Pléthon és Johannes Bessarion bíboros (kb. 1400–1472) görög filozófiája, amely Ficinónál tovább él, és a firenzei Akadémia tudósai között talál követőkre.

Lullus mint előfutár

Raymundus Lullus (Ramón Llull, kb. 1232–1316) gondolkodása nem illeszthető be a középkori latin nyelvű, egyetemi, skolasztikus filozófia keretei közé. A középkori filozófiával foglalkozó kézikönyvek általában figyelemre se méltatják a személyét. De nem sorolható a reneszánszhoz sem, legalábbis időbelileg nem. Gondolkodása mégis alapvető jelentőségű volt a 15. századi metafizika fejlődése szempontjából.

Lullus a mallorcai katalán kultúrába született bele, a keresztény Európa és az iszlám Spanyolország, valamint Észak-Afrika határvidékén. Harmincéves koráig lovag volt, amikor egyszerre Isten kegyétől megérintve megtért, és felismerte, hogy a filozófiai tanulmányoknak kell szentelnie magát. Olyan könyvet szeretett volna írni, amely a valóságot úgy magyarázza, hogy hatására a zsidók, muszlimok és tatárok is megbizonyosodjanak a keresztény hit igazságáról. Kilenc évig tanulmányozta az *artes liberales*t, különös tekintettel al-Ghazali logikájára; még rabszolgát is vásárolt magának, aki arabra tanította. 1274-ben Lullusnak Mallorca egyik hegyén látomása volt, amelyben Isten kinyilatkoztatta neki azokat az elveket, melyek alapján kialakíthatta univerzális





▲ Az *elevatio* Lullus elképzelését követő allegorikus ábrázolása (1521). Az értelem, az emlékező és az akarat (a bal felső sarokban), valamint alattuk az *imaginatio* érvényesíti a befolyását.

tudományos módszerét, mindent átfogó szemléletét. Stúdiumaira támaszkodva és látomásából merítve több mint háromszáz művet írt.

Lullus Európában elsőként szakított azzal a hagyománnyal, hogy a bölcséleti művek nyelve a latin, ő maga katalánul és arabul írt. Tekintve, hogy egy olyan filozófia lebegett célként a szeme előtt, amelynek igazsága valamennyi vallás hívője számára magától értetődő, műveit népnyelveken írta, és arra törekedett, hogy az egyetemes jót szolgálja. Óriási erőfeszítéseket tett módszerének elterjesztéséért, Párizsban éles vitákba keveredett Arisztotelész averroista szellemű értelmezőivel, például Brabanti Sigerrel. Lullus a spanyol földön és Afrikában élő muszlimok között is igyekezett elterjeszteni a nézeteit. Erőfeszítéseinek köszönhetően a vienne-i zsinaton elrendelték, hogy öt egyetemen arab, héber és szír nyelvet oktassanak. Már korábban, Mallorcán, II. Jakab missziós „nyelvi kolostort” alapított, ahol harminc ferences szerzetes szentelte magát az *artes liberales*-re, a teológiára, az arabra, az iszlámra és Lullus filozófiájára épülő stúdiumoknak.

Lullus programja

Arisztotelész filozófiája hatalmas gondok elé állította Lullust, aki olyan tudomány létrehozásán fáradozott, amely egyaránt elfogadható a keresztények és a nem keresztények számára. Az ilyen tudománynak egységes egészet kellett alkotnia, mindenesetre egyértelmű módszerre volt szükség hozzá, hogy különböző részei ne legyenek elmentmondásban egymással. Amit az egyik rész tudomány igaznak fogad el, azt a másiknak is igazságként kell számon tartania. Vagyis nem volt helye „a kettős igazságnak”. Lullusnak erről kellett meggyőznie az averroizmus párizsi és észak-afrikai képviselőit.

Lullus abban látta a probléma gyökerét, hogy Arisztotelész két különböző helyen tárgyalja a kategóriákat, mégpedig a bizonyításról, következtetésről és felosztásról szóló írásaiban, illetve a *Metafizikában*, és hogy a középkori arisztotelianus hagyomány ezt a kétféle megközelítésmódot nem tudta megnyugtatóan összehangolni. *Ars generalis*ában Lullus egybeolvasztja a két ágat, a logikát és a metafizikát, mégpedig azáltal, hogy a valóság leírására és magyarázatára szolgáló platonista hagyomány olyan alapvető fogalmait, mint a „jó”, az „egy”, a „létező” egyszersmind Isten neveiként használja. Ezek a *dignitates* (az isteni nevek) az emberi gondolkodás, egyszersmind a világ felépítésének alappillérei. Ilyen nevek sorával, a legáltalánosabb fogalmak kombinációjával Lullus képes volt minden igazság bizonyítására; a kombináció egészen gépiesen történt, és Lullus egyféle gondolkodó gépet is konstruált módszerének alkalmazására. Ebből a szempontból megelőlegezte a filozófiai komputációs modelleket és a *mathesis universalis* létrehozására tett 17. századi kísérleteket (például Leibniz programját).

Lullus szerint az általa kívánatosnak tartott tudománynak a célja nem egy állandó és változatlan, rajtunk kívül álló ismerettárgy megismerése, hanem megértő belátás a dolgok kölcsönös összefüggéseibe, a terminusok kölcsönös viszonyába, és még inkább ezeknek a *dignitates*-hez való viszonyába. Ez utóbbi viszonyokra összpontosítva a gondolkodás a *dignitates* útján felemelkedhet a teremtő Isten szemléletéig. Az ilyen típusú metafizikát „dinamikus metafizikának” is nevezik, szemben a középkori skolasztika egyetlen tárgyra irányuló metafizikájával. A végső cél a misztikus egygyűlés, melyről Lullus a lovagi szerelem kifejezéseivel beszél.

Nicolaus Cusanus (1401–1464) a Mosel menti Kuesben született, elemi iskoláit a Közös Élet Testvéreinél, Deventerben végezte. Ezután Heidelbergben tanult filozófiát és kánonjogot, és Padovában matematikát. Itt nyerte el a doktori fokozatot. 1425-ben Kölnbe ment, hogy teológiát tanuljon.

Cusanus már fiatalon aktívan részt vett az egyházpolitikában; első fontosabb műve, *De concordia catholica* (1434) nagy hatást gyakorolt. Fáradozásainak nagy része volt abban, hogy 1448-ban megszületett a *Bécsi konkordátum*, amely a németeket megtartotta a pápa pártján. Jutalmul bíborossá nevezték ki, s röviddel rá (1450-ben) Brixen (a dél-tiroli Bressanone) püspökévé. 1458-ban követi méltóságot kapott a pápai kúriánál, és a kolostorok megreformálásán, valamint az oktatás színvonalának javításán fáradozott.

Kuesben fennmaradt könyvtára elárulja, milyen széles volt a tudományos érdeklődése. Tudatosan, radikálisan szakított a nagyrészt egyetemi, skolasztikus hagyománnyal. Jóllehet dinamikus filozófiája erősen spekulatív jellegű, éppoly kevésbé zárja ki az empirikus vizsgálódást, mint Lullus filozófiája. Két legfontosabb bölcséleti elmélkedése *A tudós tudatlanságról* [Kairosz, 2000] (*De docta ignorantia*, 1440) és a *De venatione sapientiae* (A bölcsesség keresése, 1463). Matematikai felismeréseit *De mathematicis complementis* (A matematikai tökéletesség, 1453–1454) című művében foglalta össze. *A rejtőzködő Isten* [Kairosz, 2008] (*De deo abscondito*, 1445) című munkájában egy „keresztény” és egy „pogány” beszélget Isten megismerhetetlen voltáról. Cusanus Rómában nyugszik.



Cusanus

Nicolaus Cusanus a Proklosz által leírt, a létezőn kívül és felül álló újplatonikus Ős-Egy képzetével, az űs szépség szeretetével kapcsolja össze Lullus dinamikus metafizikáját. Lullus nyomában Cusanus számára sem a rajtunk kívül álló létezők a megismerés elsődleges forrásai. A transzcendens isteni szellemként felfogott legmagasabb rendű gondolkodás egyaránt végbemegy az univerzumban és az emberi gondolkodásban. Mindez azonban nem jelenti azt, hogy Cusanus szerint az ember képes volna megismerni az abszolútumot, Istent. A megismerés Cusanus által adott leírása intencionális: belátásunk tudós tudatlansága, annak felismerése, hogy a végtelenség és a véges nem állíthatók viszonyba egymással. Ebben az intuitív élményben az értelem azt látja be, miként lehet helyesen gondolkodni a legmagasabb dolgokról, ha azokat megragadni nem vagyunk is képesek.

Mivel az isteni szellem egyszersmind a világ forrása, Cusanus az emberi szellemet, amelyben az előbbi is jelen van, mikrokozmosznak nevezi, a világ kicsinyített tükörképének, „kis világnak”. Az emberi szellem működését tekintve maga is az isteni szellem visszatükröződése, abban az értelemben, hogy működése és a benne rejlő képesség Istenéhez hasonlatos. „Nyelvi” aktivitásában, ha csak tökéletlenül is, képes megragadni a külső valóságot. Annyiban birtokolja ezt a képességet, amennyiben részesedik az isteni szellemben, amely szavával teremtette a világot. Éppen befelé fordulva, magába merülve talál rá az ember az isteni nyelvre – és így a dolgok lényegének – nyomára.

Mégis helyénvaló a figyelmeztetés: az emberi és az isteni nyelv alapvetően különböző. A tudomány általában a racionális-logikus nyelvre hagyatkozik, más szóval, a bizonyítás *maius et minus* formái szerint elemez. Például a természetben található dolgok a nyugalom és a mozgás fogalmaival írhatók le: az egyik inkább van a nyugalom és kevésbé a mozgás állapotában, mint a másik. Így vannak dolgok, amelyek teljes egészében a nyugalom, és vannak, amelyek teljes egészében a mozgás állapotában léteznek, vagyis ebből a szempontból egymás ellentétei. Mármost a tudós tudatlanság matematikai módszerével belátható, hogy a nyugalom és a mozgás sehol sem fordul elő elszigetelten a természetben, és hogy az értelem tévesen tekinti egymás ellentéteinek (*opposita*) ezeket. Ez a módszer azon a belátáson alapul, hogy az abszolút maximum egybeesik az abszolút minimummal. A matematika, amelynek segítségével ez az egybeesés belátható, nem részdiszciplína, leginkább a matematikai módszer mélyítheti el a végtelenről alkotott ismeretünket azáltal, hogy a „végtelenség” képzetének további vizsgálatára ösztönöz.



► Albrecht Dürernek ezek az 1500-ból származó allegorikus ábrázolásai az aritmetikát és a geometriát dicsőítik, mert ezek a tudományok egyaránt hasznosak a kereskedelem és a házak építésében.

„Keresztény: A „deus” név a „theoro”-ból (Isten) jön, ami azt jelenti: látok. Mert Isten a mi világunkban olyan, mint a színnek világában a látás. A színt csakis a látással érzékelhetjük; és hogy zavartalanul érzékelhessük valamennyi színt, azért a látás központja mentes a színtől. A színek világában tehát nem lelhető fel a látás, mert az mentes a színtől. Ezért van, hogy a színek világából a látás inkább semmi, mint valami. Mert a színek világa a maga határain kívül nem tesz szert valóságos létezésre; azt állítja, hogy minden, ami van, a határain belül van, ahol pedig a látást fel nem lelheti. A látás, mely szín nélkül való, a színek világában megnevezhetetlen, mert egyetlen szín neve sem illik rá. A látás minden színnek úgy adott nevet, hogy megkülönböztette a többitől. Ezért van, hogy a színek világában bármifajta névadás a látástól függ, de annak saját neve, melytől minden név származik, inkább semminek tartatik, mint valaminek. Vagyis Isten úgy viszonyul mindenhez, mint a látás a láthatóhoz.

Cusanus gondolkodása mindent összevetve nem a világban létező dolgok „statikus” ismeretére irányul, hanem mindenekelőtt a *ratio* meghaladására ösztönző aktív gondolkodásmód. Cusanus világossá kívánja tenni, hogy a racionális gondolkodás, amennyiben csak magára hagyatkozik, hajlamos ellentétpárokat alkotni, és ilyenkor hiányzik az egésze való rálátás távlata. Az emberi szellem legjobb pillanataiban dinamikus, és Cusanus filozófiája arra tanít, hogyan lehet az ember tudatában ennek a teremtő képességének.

Pléthon

A reneszánsz metafizika görög ága főleg az 1438-as firenzei zsinat után került előtérbe. A görög-keleti egyház népes küldöttségéhez tartozott Georgiosz Gemiszthosz Pléthon (kb. 1360–1452). Mindenkinél jobban ismerte a Platón *Parmenidész*e, illetve a Plótinosz és Proklosz fémjelezte hagyományt, amelyet olyan misztikus és okkult művekkel ötvözött, mint a Hermész Triszmegisztosznak tulajdonított *Corpus Hermeticum*. Pléthon egészen másként értelmezte Platont, mint a latin teológusok, akik a virágzó és késő középkorban egy keresztény természetfilozófia megalapozásának szándékával nemzedékek során át igyekeztek Platón elméletét összeegyeztetni Arisztotelész filozófiájával.

Pléthon támadást indított a skolasztikus filozófia ellen; e támadás központi eleme, hogy a skolasztikusok félreértették Arisztotelészt. Nézetek szerint ez főleg Averroës hatásának tudható be, akinek művei nagy népszerűségnek örvendtek az európai egyetemeken. Kritikájának alap-

Pogány: Egyetértek az általad mondottakkal; és belátom, hogy a teremtmények egész világában nem lelhető fel se Isten, se Isten neve, és igaznak tűnik, hogy Isten kibújik minden fogalmi meghatározás alól, nemhogy bármit is mondhatnánk róla; mert ami nem egy teremtmény látásmódjával rendelkezik, az a teremtmények világában nem lelhető fel. Az összetett világában nem lelhető fel a nem-összetett. És valamennyi név, amely megnevezetetik, az összetettre vonatkozik. Az összetett azonban nem magától való, hanem attól, mely minden összetettet megelőz. S jöllehet az összetett világa, és ez által minden, ami összetett, ez által az, ami, ez az összetett világában, mert maga nem összetett, mégis ismeretlen marad. Isten, ki a világ valamennyi bölcselőtt rejtve vagyon, legyen áldott örökkön.”

Részlet Cusanus: *A rejtőzködő Isten* című művéből.
(Ford. Alácsi Ervin János)

vető pontja, hogy Arisztotelész kozmológiáját hivatalosan összekapcsolták a teológiával. Azáltal, hogy Arisztotelésznek ilyen fontos szerepet juttattak a metafizikában, Istent mindenek autonóm teremtőjéből egy öröktől létező világ első mozgatójává degradálták. Ebből a gondolatmenetből aztán szükségképpen a legkülönbébb téves elképzeléseket vezették le, például azt a gondolatot, hogy az érzékszervvel tapasztalható dolgoknak ismeretelméleti és ontológiai prioritásuk van az ideákkal szemben, melyekre Isten teremtő gondolkodása irányul.

Pléthon nézete szerint Platón és főleg a (neo)platonikus filozófia a transzcendens formák domáájával egy dinamikus metafizikát alakított ki, amely alkalmas a kozmosz egészének magyarázatára. Ebben a filozófiában arra került a hangsúly, hogyan lehet elvezetni az embert ahhoz a belátáshoz, hogy szellemi aktivitása – ha szellemi képességeit megfelelő módon használja – eljuttathatja őt Isten ismeretéig.

Ficino

A latin gondolkodásban felismerhető lullusi és cusanusi (neo)platonikus vonások és Bessarion próbálkozása, hogy a platonikus hagyományt összeegyeztesse a keresztény kinyilatkoztatással, a Ficino által kialakított eklektikus kozmikus rendszer hátterét szolgálja.

Marsiglio Ficino gondolkodásának középpontjában az a meggyőződés áll, hogy az egész valóság középpontja egy erő, amelyet újplatonikus szóhasználatnál *anima mundin*ak (világleleknek) nevez.

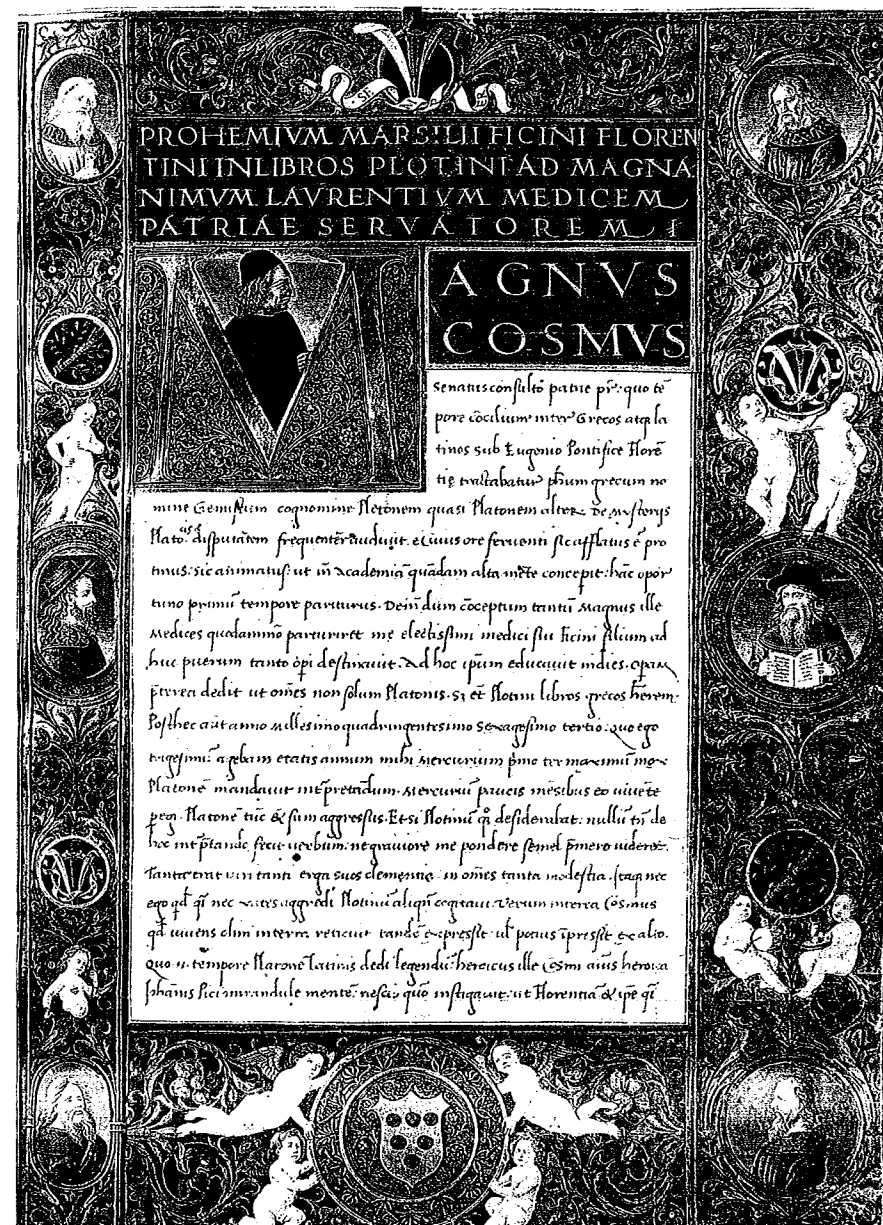
Marsiglio Ficino 1433-ban született egy Firenzéhez közeli városkában. Firenze, Pisa és Bologna egyetemén klasszikus nyelveket, bölcséletet, retorikát – a klasszikus *studia humanitatis* tárgyait – tanulta, ezután pedig Bolognában orvosi gyakorlatot folytatott, de akadémiai fokozatot nem szerzett. 1456 táján görög stúdiumokba kezdett; Cosimo de' Medici, akinek Ficino apja volt a háziorsó, 1459-ben Ficinónak ajándékozott egy villát Careggi-ben, Firenzéhez közel, és egy kisebb görög kéziratgyűjteményt, megvetve ezzel a Bibliotheca Laurenziana és az antik mintát követő Accademia Platonica alapjait.

Ficino már írt néhány rövidebb bölcséleti művet, mielőtt belekezdett volna görög stúdiumaiba, de most valósággal megigézték őt a hermetikus és főleg a görög neoplatonikus szerzők. Már 1463-ban fordított Hermész Triszmegisztosznak tulajdonított írásokat. Később Platón és Plótinosz műveit fordította latinra és látta el kommentárokkal. 1473-ban pappá szentelték.

Miután 1494-ben a Medicieket elűzték Firenzéből, Ficino kénytelen volt visszavonulni vidéki magányába. Firenzében továbbra is nagyra értékelték tudományos munkáját, ez kiderül abból, hogy amikor 1499-ben meghalt, sírja felett Firenze kancellárja mondott beszédet.

1463-ban készítette el Platón műveinek első teljes, javított latin fordítását, amely 1484-ben jelent meg nyomtatásban. Amint ezt befejezte, hozzálátott Plótinosz írásainak fordításához és kommentálásához; ezzel 1492-re készült el, a művet még ebben az

▼ Ficino Lorenzo de' Medicinek ajánlott munkájának, Plótinoszhoz írt bevezetésének a kézirata. Az 1484-ben elkezdett mű először 1492-ben jelent meg nyomtatásban.



évben kinyomtatták. 1497 után még fordított Porphüriosztól és Proklosztól, utolsó nagy munkája Dionüsziosz Areopagitész fordítása volt.

Platón műveinek fordítása közben írta legnagyobb szabású filozófiai munkáját, *Theologia Platonica de immortalitate animorum* (A platóni teológia a lélek halhatatlanságáról) címmel, amellyel 1474-ben készült el. A mű nyolc évvel később nyomtatásban is megjelent. Ezen kívül írt orvostudományi, asztrológiai műveket, és pappá szentelése után könyvet írt a keresztény hitről.

„Az emberi lélek egyedi, örökkévaló és nem választható el az egyetemes szellemtől.

Hogy az emberi lélek egyedi, és elválaszthatatlanul egybe-kapcsolódik az egyetemes szellemmel, avagy nem elválasztható tőle, kiderül abból, hogy a szellem kapcsolatban áll az értelemmel, mely független, magában áll, és fel van ruházva a tulajdonsággal, hogy képes egymástól függetlenül látni és ismerni a dolgokat. Amint egy kör sugara sem érheti el az oszthatatlan középpontot, hacsak nem saját egy és oszthatatlan kezdőpontja által, úgy saját egy és oszthatatlan természetünket is kizárólag egy magában álló és oszthatatlan erő által érhetjük el. Aki a Isten a teremtésben időleges létezéssel ajándékozott meg, azokat gondviselése által egyszersmind időleges jósággal is felruházta. Aki a Isten kivételes nagylelkűségében örök élettel ajándékozott meg, azokat egyszersmind örökkévaló jósággal ruházta fel időleges helyett.

Az előbbiekre gondolva helyezte a dolgokat az időbe; jól lehet alighanem nem képesek a dolgokban az igazi Jót meglátni, ha nem képesek az örökkévaló látására, ezek a dolgok mégis minden lelki jóval és boldogsággal teljesnek bizonyulnak azok számára, kiknek figyelmét nem kerüli el, hogy az idő mennyire az örökkévalóság vetülete. A következőkben röviden megmutatjuk, hogy Isten az emberi léleknek a tiszta értelem és a tudat világosságának adománya révén ajándékozta az örök életet.

Először is az értelem adománya révén, mégpedig a következőként. Amikor adva van egy megjelenési forma helytálló meghatározása, akkor annak a dolognak a természete rögzítve van; ha mármint valaki azt állítja, hogy akkor nem lenne rögzítve minden dolgok eredendő természete, nem vagy rosszul használná az értelmét. Minden dolgok ere-

dendő természete vagy oka örökkévaló, azaz inkább maga az örökkévalóság. Ez az örökkévalóság hatja át az emberi lelket mindenhol; ennél fogva, ha úgy kívánja, mindenki használhatja az értelmét, amikor szükséges.

Isten azonban az örökkévalóság minőségét csak abban a mértékben ajándékozza, ahogy az ember az Értelem eme adománya révén, azaz okfejtő gondolkodással, képes felfogni a minden dolgok elvében benne rejlő örökkévalóság mértékét. Vagyis hogy az Értelem örökkévaló, és maga az Örökkévalóság Értelemmel teljes, azoknak a lényegéből fakad.

Másodszor a tudat világossága révén. Hogy az Isteni Nap mérhetetlen világossága örökkévaló, azt senki sem vitatja; azt azonban már csak kevesen tudják, hogy az isteni nap – azaz a napfény – árnyéka, bizony alá lehet vetve az időnek. A legtisztább és legmagasabb rendű tevékenységben lehetlenség szenvedést vagy rombolást feltételeznünk, miközben a legalantasabb tevékenységben vagy a tiszta rombolásban nyoma sincs az állandóságnak. A tudat isteni világossága gazdagon kiad valamennyi emberi szellemre, a maga természete szerint; és a gondolkodása ebben, mint egy csillag, úgy mozog. Csak midőn ezt a fényt az Értelem fényénél a mulandó mint olyat felismeri, őrzi meg múlhatatlan minőségét a fény. De miképpen tesz az Értelem különbséget mulandó és múlhatatlan között? Mindahányszor az értelem ereje által képesek vagyunk minden dolgok természetének múlhatatlan voltát átlátni, bizonyosak lehetünk abban, hogy megajándékoztatunk a múlhatatlan világossággal. És ez nem mellesleg természetes ösztöke; ettől vezetve minden világosság és az egész természet legfőbb forrását keressük, szeretjük és tiszteljük.”

Ficino: *Episthologiae* (Levelek, részlet)

Ez a hierarchikusan felépülő valóság nem alkot stabil egészet. A világlélek két legfőbb vonása a gondolkodás mint mozgás és a szerelemvágy. Aszerint, hogy ez a két tevékenység milyen mértékben nyilvánul meg, helyezkednek el a Ficino által megkülönböztetett különféle lélektípusok egymáshoz viszonyítva alacsonyabban vagy magasabban a hierarchiában. Az emberi lelken kívül ugyanis Ficino még egy sor magasabb rendű, kozmikus lelket, például a tizenkét világszféra lelkeit, az angyalokat és a daimonokat is számon tartja. Az emberi lelkek a hierarchia alján helyezkednek el, mert nem képesek egyszerre tökéletesen kifejtetni a két alapvető intellektuális erőfeszítést: az isteni dolgok kontemplatív szemléletét az értelem által, és a test és más földi dolgok irányítását. Az emberek ezt a két funkciót csak egymás után képesek gyakorolni. Mindazonáltal szó sincs arról, hogy Ficino lebecsülne az emberi lelket, különösen nem a testhez kötött egyedi lelkek jelentőségét, mint azt már főművének címe [A platóni teológia a lélek halhatatlan-

ságáról – a szerk.] elárulja, melyben halhatatlanságuk mellett tesz hitet.

A kozmosz különböző részeit és vonatkozásait a világlélek állandó szellemi aktivitása tartja össze, valamint a világléleknek valamennyi létező iránt érzett szerelme. Hogy pontosan milyen a világlélek és az egyes emberi lelkek viszonya a test halála után, az nem egészen világos. Ráadásul úgy tűnik, hogy még csak nem is a világlélek Ficino kozmoszának legfontosabb eleme. Ez ugyanis csak az egyes emberek lelkében aktualizálódik; ezáltal sajátítják el annak tudását, hogy a legmagasabb Jó, a Lélek és az Értelem felé törekedjenek.

Ezen a ponton Ficino módosítja Platón és főleg Plótinosz elgondolását; az említettek rendszerében ugyanis az emberi lélek nem jutott ilyen központi szerephez. Ficino felfogásában az ember köztes lény, *nodus mundi*ként szabad és racionális szerepet tölt be a pusztá természet és Isten, a magasabb rendű és az alacsonyabb rendű dolgok között; és osztozik mindkettőnek bizonyos vonatkozásaiban. Egyfelől a lélek a testre és a külső

valóságra irányul, másfelől viszont célját éppen a kontemplatív, befelé fordult, egyéni életben találja meg. Ez a kontempláció az igazság és a lét egyre magasabb fokára vezeti a lelket, melyek aztán egygyólvadnak Isten végső ismeretében és szemléletében. Az, hogy az emberi lélek képes erre, az emberi méltóság metafizikai bizonyítéka. Egyébiránt itt egy másfajta méltóságról van szó, mint a humanistáknál, akik azt hangsúlyozták, hogy az ember mint társas lény politikai és erkölcsi képességeivel szerezhet érvényt méltóságának.

Ficino platonizmusában fontos helyet kapott az asztrológia és a mágia, annak nagyrészt a *Corpus hermeticumot*, illetve az *Aszklépioszt* követő formája. Ficino a *Corpusban* olyan fordulatokat és gondolatokat fedezett fel, melyek meggyőzték arról, hogy a platonizmus és a neoplatonizmus legfontosabb antikvitás előtti forrását tartja a kezében. Az idő tájt úgy gondolták, hogy Hermész Trismegisztoz egyiptomi bölcs volt, Mózes kortársa. Ezáltal művei a filozófia számára olyan jelentőségre emelkedtek, amilyen becsben a Biblia első öt könyvét tartották a teológusok.

Pico della Mirandola

A platonizmus és a hermetizmus Ficino-féle szintézisét Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494) új elemmel egészítette ki: a zsidó kabbala technikájával. A zsidó misztikus hagyományban eleven az a gondolat, hogy a Törvény, amelyet Isten Mózesnek adott, a mindenki számára hozzáférhető kinyilatkoztatásán kívül még egy másik, titkos jelentést is tartalmazott. Ezt az ezoterikus tant évszázadokon keresztül egymásnak adták tovább a beavatottak. A középkorban a kabbalát teozofikus misztikává fejlesztették, amelyet az Ószövetség-beli szövegek szavaiban felfedezni vélt mélyebb jelentésre alapoztak. Pico ezt a rendszert és Lullus filozófiáját ötvözte Ficino hermetikus platonizmusával. Elképzelése szerint a keresztény tanítás igazságát e kombináció segítségével lehet bizonyítani.

Pico tanítása nem annyira szisztematikus és konzekvens filozófiai rendszer, inkább szinkretizmus, mely azon a meggyőződésen alapul, hogy a különböző bölcséleti szövegekben, a Bibliában, a *Corpus hermeticumban*, a Kabbalában és az olyan filozófiai írásokban, mint Platón, Püthagorasz és Arisztotelész művei, egy és ugyanaz az igazság nyilvánul meg.

Pico az ember önállóságának jelentőségét hangsúlyozza. Elődjektől eltérően az embernek nem szán állandó helyet a kozmikus hierarchiában. Meggyőződése szerint Isten szabadnak teremtette az embert. Pico della Mirandola a szabad akarat magán- és magábanvalóságát emelte ki, mivel az ember mindenekelőtt teremtő. Létében hordozza annak lehetőségét, hogy azzá váljon, amivé csak akar. Lesüllyedhet a valóság legsós, állatias létformáira, vagy felemelkedhet a legmagasabb, isteni



szintre. Ez a szenvedélyesen védelmezett elképzelés nagy hatással volt a modern filozófiai-antropológiai felfogásokra. Mindazonáltal Pico antropológiája nem szakad el más antropológiai elképzelésektől. Az a beszéd, amelyben az ember méltóságát hirdeti, egy nagyobb mű része, melynek alapvető elgondolása, hogy a szinkretikus gondolkodás vezeti el az embereket a legfőbb jóhoz.

▲ A filozófia allegorikus ábrázolása, Albrecht Dürer munkája (1502), balra, illetve jobbra keretben Albertus Magnus, illetve Platón képmása.

Későbbi vizsgálódások

A 15. század végi platonikus, hermetikus és kabbalisztikus elgondolásokat számos 16. századi tudós átvette: Johann Reuchlin német humanista (1455–1522), aki megismertette a Kabbalával a reformáció korának teológusait; John Dee matematikus (1527–1608), aki ezek hatására vált a természettudományok lelkes művelőjévé; Giordano Bruno itáliai gondolkodó (1548–1600), aki animista és mágikus jellegű gondolatokat is vallott, és a kopernikuszi világkép egyik kiemelkedő és legnagyobb hatású védelmezője lett; Francis Bacon angol filozófus (1561–1626), aki az okkult és mágikusnak tűnő erőket a valóságnak az emberi szem számára láthatatlan fizikai struktúráira vezette vissza. Mivel Dee-nél és Baconnál nagy hangsúlyt kapott a szimmetria és a forma, főleg kettőjüket sorolják az újkori tudományos módszer előfutárai közé.

A lélek halhatatlansága

A reneszánsz korában Arisztotelész főleg a skolasztikus stílusú egyetemi világban játszott továbbra is fontos szerepet, műveit azonban kezdték más szemlélettel olvasni. A humanisták új filozófiai és történeti módszerei következtében a kommentárok pontosabb színben tűntek fel. Az eredetihez hívebb görög szövegek és a középkorban rendelkezésre álló változatoknál pontosabb latin fordítások nyomán fokozott, megújult figyelem irányult magukra az arisztotelészi szövegekre. Egyes humanisták, például Aretino

(Bruni), kimondottan nagy hangsúlyt fektettek a gyakorlati filozófiára. Ez a körülmény kedvezett annak az érdeklődésnek, amelyet egyetemi körökhöz tartozó kommentátorok tápláltak Arisztotelésznek a vitakozásról, illetve a morálfilozófiáról írott munkái iránt. Ezzel párhuzamosan tovább élt a „középkori-metafizikai” kommentárok hagyománya; erre jó példa a Pedro da Fonseca (1528–1599) vezetésével 1592 és 1598 között készült szövegek és kommentárok sora, amelyek a coimbrai egyetem jezsuita szerzeteseinek gon-

dozásában jelentek meg, ám a reneszánsz korának platonikus és hermetikus vonásai ezeken is megfigyelhetők.

A 15. század végén és a 16. század elején született Arisztotelész-értelmezések egyik legfontosabb és legtöbbet vitatott filozófiai problémája az emberi lélek halhatatlansága. A skolasztikában ez a kérdés elő sem került. A skolasztikusok eleve az emberi lélek halhatatlanságából indultak ki, és az emberi lélek ontológiai státusát firtatták a létezők hierarchiájában. A tudósok érdeklődése csak azután helyeződött fokozatosan át magának a léleknek a természetére és létmódjára, hogy a 14. századi kritizmus és nominalizmus hatására az ilyen típusú metafizika veszített meggyőző erejéből.

Ehhez társult még egy másik fejlemény. Arisztotelész *De anima* (A lélekről) Moerbeke Vilmos (kb. 1215–1286) latin fordításában a *Physicával* együtt szinte az összes középkori egyetemen kötelező anyag volt. A *De animának* a 15. század közepén készült új fordításai hatására a humanista tudósok érdeklődését felkeltette az arisztotelészi pszichológia és antropológia. Vita bontakozott ki az addig ismeretlen Arisztotelész-kommentárok eredeti görög szövegének fordítása és kiadása, főleg a *De anima* értelmezése körül.

A vita

A lélek halhatatlansága körüli vitában nagy vonalakban három álláspontot különböztethetünk meg.

Elsőként kell megemlíteni azt a felfogást, hogy az emberi lélek halhatatlansága filozófiailag bizonyítható. Ezt az álláspontot képviselte Nagy Szent Albert és Aquinói Tamás, valamint számos 16. századi követőjük, például Tommaso Cajetan de Vio teológus (1469–1534), amint a platonista gondolati hagyományt folytató humanisták némelyike, köztük Ficino is.

Másodszor sok filozófus volt azon a véleményen, hogy a filozófiának nem áll módjában a testhez kötött egyedi léleknek, az egyes ember lelkének halhatatlanságát bizonyítani. Ezek a tudósok sem hitték azonban, hogy a lélek ne volna halhatatlan. Duns Scotus követői például azt gondolták, hogy igenis léteznek valószínű érvek a lélek halhatatlansága mellett. Voltak olyan késő középkori nominalisták, például Gabriel Biel (kb. 1425–1495), akik nem láttak ellentmondást a lélek halhatatlanságába vetett hit és a tudományként művelt, komoly filozófiai gondolkodás között.

Végül ott voltak Arisztotelész *De animájának* alexandriai és averroista értelmezői. Mind azt az elképzelést vallották, hogy a filozófia képes megoldani a problémát, ha elég alaposan olvassuk Arisztotelészt (ismét egy humanista vonás), de ettől eltekintve, felfogásuk merőben különbözött egymástól.

Első látásra úgy tűnik, hogy az averroisták Ficinóval és Cajetannal állíthatók egy sorba. Alaposabban megvizsgálva a dolgot kiderül, hogy Arisztotelész averroista értelmezésének fényében az intellektus halhatatlan, csakhogy itt az egyetemes értelemről van szó, amely az embereket gondolkodó lényekké teszi, nem pedig a testhez kötött egyedi léleknek a halhatatlanságáról, amely pedig oly fontos az előbb említett gondolkodók számára. Ebben az értelmezésben a testhez kötött egyedi lélek nem részesedik az intellektus testen túli létezésében, vagyis az ember halála után nem létezhet tovább. Alexander Aphrodisiensis követői még tovább mentek. Minden ember saját értelemmel rendelkezik. De ez az értelem oly szoros kapcsolatban van az érzéki észleléssel és más testi funkciókkal, hogy a halált különállóként nem élheti túl, a testtel együtt elmúlik. Arisztotelész kétféle értelmezése abban megegyezik, hogy a testhez kötött egyedi lélek egyik szerint sem halhatatlan.

Pomponazzi

A lélek státusáról szóló vitában annyiféle szellemi véleményformáló vett részt, a vita annyira élesen és elkeseredetten folyt, hogy az ötödik lateráni zsinaton (1512–1517) az egyház szükségnek ítélte annak megerősítését, hogy a testhez kötött egyedi lélek halhatatlansága, örökéletisége filozófiailag bizonyítható. Ez a kijelentés hatalmas vitát indított el, a konfliktus abban tetőzött, hogy Pompanazzi 1516-ban megjelentette *Tractatus de immortalitate animae* (Értekezés a lélek halhatatlanságáról) című munkáját. A kor számos gondolkodója teljes művel vett részt a vitában. Azok közül, akik szembe helyezkedtek Pompanazzi nézetével, a legjelentősebbek Gasparo Contarini (1483–1542) és Agostino Nifo (1469–1538).

Pietro Pompanazzi (1462–1525) Mantovában született. Metafizikai, természetfilozófiai és orvosi tanulmányait Padova híres arisztotelianus egyetemén végezte, ahol eleinte az averroizmus hatása alatt állt. Itt kezdett el tanítani is, majd 1496-ban egyetemi állását a ferrarai udvar magántanítói praxisával váltotta fel. Egy évig Ferrarában is tanított. Módszere, stílusa, szóhasználatáról tanúskodik, hogy alig hagyta magát befolyásoltatni a humanista ékesszólástól vagy retorikától. Noha mindent megtett azért, hogy megértse Arisztotelészt, a görög nyelvet nem sajátította el. Eredményeinek jelentőségéből ez semmit sem von le. Szenvedélyes és éles hangú íásaiban, valamint előadásaiban, mert szuverén gondolkodó volt, sohasem szégyellte elismerni tévedését, ha rámutattak logikai következetlenségeire.

Pompanazzi Alexander Aphrodisiensis kommentárjai alapján elvetette azt az elgondolást, hogy Arisztotelész filozófiája alapot ad a lélek

► Az ember életútja, amelyet egy lemeztárcsa segítségével lehet kiszámolni – a híres asztrológus, Thurneisser zum Thurn ideálja (1575).



▲ Pompanazzi (16. századi fametszet, alkotója ismeretlen).

A harmadik valóban fontos érveléssel szemben, ahol azt vezetik elő, hogy Isten a mindenséget nem, vagy igazságtalanul kormányozza, azt tudom mondani, hogy magam egyik következtetést sem merném levonni. Azt is állítom, hogy egyetlen rossz cselekedet sem marad lényegi büntetés, ahogy egyetlen jó sem lényegi jutalom nélkül. Ezzel kapcsolatban tudnunk kell, hogy kétféle jutalom és büntetés létezik: egy, amely lényegi és elválaszthatatlan, és egy, amely járulékos és leválasztható. Az erény lényegi jutalma maga az erény, mely boldoggá teszi az embert. Mert az emberi természet semmi nagyobbát nem bírhat, mint az erényt magát, mert ez bizonyosságot ad neki, és megóvjá minden zavarosságtól. A tudatosan élő emberben ugyanis harmonikus minden: nincs benne szorongás, nem él benne reménykedés, egykedvűségét megőrzi jóban-rosszban, amint az *Etika* I. Könyvének végén olvasható. Platón is azt mondja a *Kritón*-ban: egy jó emberrel se életében, se halálában nem történhet semmi rossz. Egy vétekekkel azonban pont fordítva áll a dolog: elkövetőjének büntetése ugyanis maga a vétek, és nincs nyomorúságosabb, se boldogtalanabb, mint éppen ez. Hogy egy bűnös ember élete milyen visszás, és mennyire kerüldendő, azt Arisztotelész mutatja be az *Etika* VII. Könyvében, ahol elénk tárja, hogy a bűnösben nyoma sincs a harmóniának, senki sem bízik meg benne, még saját maga sem, így aztán se éjjele, se nappala, testi és lelki gyötrelmek kínozzák – nagyon boldogtalan egy élet. Ennélfogva bármennyire tökéletlen és gyöngye is testileg, és bármennyire el is hagyta a jószerencséje, egyetlen bölcs ember sem kívánná magának egy zsarnok vagy egy nagyhatalmú bűnös életét, akkor inkább megmarad jelenlegi helyzetében. Így jutalmaz meg a maga erénye és boldogsága minden erényes embert. Ezért érvel azzal Arisztotelész a *Problémák* (Problemata) XXX. Könyvének 10. szakaszában, ahol azt a kérdést teszi fel, miért van az, hogy a tornákon díjakat osztanak, miközben az erények mezején nem, hogy az erény önmaga jutalma. Mint-hogy a jutalomnak nagyszerűbbnek kell lennie a tornánál, s a belátásnál nincs nagyszerűbb, ezért az önmaga jutalma. A vétekekkel kapcsolatban ennek pont a fordítottja történik. Ezért aztán egyetlen bűnös sem marad büntetlen, mert a bűnös büntetése maga az elkövetett bűn.

Járulékos a jutalom vagy a büntetés, ha leválasztható, mint például egy pénzdíj vagy egy bírság. Nem minden jó nyeri el jutalmát, nem minden rossz a büntetését ezen a módon. És ez így is van rendjén, mert itt járulékos dolgokról van szó. Ezzel kapcsolatban két dolgot jó tudnunk: először is, hogy egy járulékos jutalom sokkal tökéletlenebb egy lényegi jutalomnál, lévén a pénz tökéletlenebb az erénynél. A járulékos büntetés is sokkal kisebb súlyú a lényegi büntetésnél, a járulékos büntetés ugyanis csak a bírság, a lényegi büntetés viszont maga a bűn; bűnként a büntetés sokkalta rettenetesebb, mint bírságként. Ezért érdektelen, hogy a járulékos olykor elmarad, ha közben a lényegi megmarad.

Másodszor azt is tudnunk kell, hogy amikor a jó járulékos jutalomban részesül, olyankor a lényegi jó kisebbedni látszik, és veszít tökéletességéből. Példának okáért, ha valaki erényesen cselekszik, de semmiféle jutalmat sem vár, és egy másik jutalom reményében teszi ugyanazt, akkor annak cselekedetét kevésbé erényesnek tartjuk az elsőénél. Ezért az, aki nem részesül járulékos jutalomban, már ezáltal lényegibb jutalomban részesül annál, aki járulékos jutalomban részesül. Ugyanígy, ha valaki bűnös módra cselekszik, és járulékos büntetésben részesül, úgy tűnik, kevésbé súlyos büntetésben részesül annál, aki nem járulékos büntetésben részesül. Mert az olyan büntetés, amelynek a bűn is része, nagyobb és rettenetesebb, mint a bírság formáját öltő büntetés. És amikor még bírság is társul a bűnhöz, az kibébbíti a bűnt. Ezért van az, hogy aki nem részesül járulékos büntetésben, az lényegibb büntetésben részesül annál, aki járulékos büntetésben részesül. Ezt jól szemlélteti az, amit Laertius ír Arisztotelészről: amikor ugyanis arról kérdezték Arisztotelészt, mennyit okult, mit szűrt le magának a filozófiából, a következőt válaszolta: amit te jutalom reményében teszel, és a félelemtől rettegve nem teszel, azt én az erény iránti szeretetből és az erény kiválósága miatt teszem, és a bűn elutasítása okán nem teszem. Hogy egyesek miért részesülnek járulékos jutalomban vagy büntetésben, mikor mások nem, az most nem tartozik ide."

Pomponazzi: *Tractatus de immortalitate animae*
(A lélek halhatatlanságáról)

halhatatlanságának bizonyíthatóságára, akár a testhez kötött egyedi lélekről, akár az egyetemes értelemről van szó. Azt az álláspontot látszik képviselni, hogy éles vonalat kell húzni a filozófiai bizonyítható és a teológiaiilag értelmezhető, a hit számára nyitva álló dolgok között.

Pompanazzi elemzései olyan nagyhatásúak voltak, hogy a 16. századi filozófiai diskurzusban megtörték Arisztotelész hegemoniáját. Arisztotelészre immár nem mint a Filozófusra tekintettek, és éppily kevésbé lehetett a lélekről vallott tanát Aquinói Tamás elképzeléseivel vagy az egyházi dogmával összehangolni. A filozófiai érveket egyre inkább az eredeti szövegekre alapozták, és eredeti összefüggésükben, saját logikájuk és

megalapozottságuk alapján ítélték meg, nem pedig abból a teológiából kiindulva, amelybe beleágyzták őket, sem pedig annak tekintélye alapján, aki az álláspontot hangoztatta.

Pomponazzi azzal adott különös fordulatot a lélek halhatatlansága körüli vitának, hogy súlyt helyezett az erkölcs igazi terepének kérdésére is. Ezt megelőzően a teológusok és filozófusok a lélek halhatatlanságát alátámasztó egyik legfőbb érveket Arisztotelész morálfilozófiai műveiből merítették. Az ember és morális cselekedeteinek célja eszerint a kontempláció, keresztény kifejezéssel a *beatitudo*. Ezt teljességgel csak akkor érheti el, ha a lélek halhatatlan, és megtisztult minden földi vágytól és szenvedéltől.

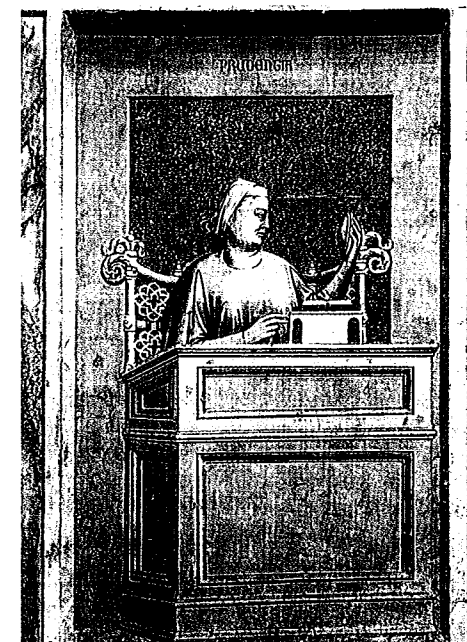
Pomponazzi azonban másként látta. Az emberben háromféle intellektust különböztetett meg: egy spekulatív-teoretikust, amely a gondolkodásra és a kontemplációra irányul, egy gyakorlati-praktikust, amelynek feladata a jó és a rossz közötti választás, és egy technikai-létrehozó intellektust, amelynek segítségével az ember képes szerszámokat és segédeszközöket alkotni. Talán nyilvánvaló, hogy nem minden ember egyformán jó a gondolkodás tekintetében, másrészt, hogy az emberben és az állatban egyaránt megvan a technikai-létrehozó intellektus. A gyakorlati intellektus azonban minden emberben közös, és ez csak nekik jut osztályrészül. Csak a gyakorlati intellektus alapján nevezhetők az emberek jónak vagy rossznak. Egy rossz ács rosszul végzi az ácsmunkáját; egy rossz gondolkodó hibásan érvel – ettől még egyikük sem rossz ember. Ha viszont a gyakorlati intellektus hibádzik, akkor az ember rossz. Pomponazzi szerint az egyes emberen múlik, hogy erkölcsi értelemben jó vagy rossz lesz-e, miközben nem lehet mindenki jó gondolkodó vagy rátermett szakember. Ebből arra a következtetésre jut, hogy az ember célja nem a szellemi kontempláció, és nem is magas technikai színvonalú dolgok létrehozása, hanem az erényes élet.

Ezzel érvényét veszítette a lélek halhatatlanságát bizonyító egyik fő érv. Az ember sajátos természetét Pomponazzi felfogása szerint nem az intellektusában rejlik, amelynek vagy az ember saját lelkeként, vagy általános lélekként mindenképpen halhatatlannak kell lennie, ha az ember el akarja érni kontemplatív célját. Az ember céljaként az erényt neveze meg, amelynek követése elvileg mindenki számára egyformán lehetséges, Pomponazzi az ember célját a földi életben jelöli ki. Azáltal, hogy a gyakorlati intellektust kiáltja ki kifejezetten emberi intellektusnak, Pomponazzi ráadásul a politikát és az etikát is „demokratizálja”.

Ehhez a vitához szorosan kapcsolódott a lélek halhatatlanságának tanát vallók elgondolása, mely szerint racionálisan szükségszerű, hogy a jó és a rossz cselekedetekért ez után az élet után büntetés vagy jutalom jár; különben Isten nem lehetne igazságos bíró. Pomponazzi szerint azonban az erényes cselekedet valójában nem erényes, ha pusztán a jutalom reménye vagy a büntetéstől való félelem irányítja.

Ezt a tanítást Pomponazzi részben Platón írsaiból, részben a sztoikus gondolkodóktól merítette. Vagyis a testhez kötött egyedi léleknek nem kell feltétlenül halhatatlannak lennie, legalábbis nem a túlvilági jutalom vagy büntetés okán, hiszen szerinte nincs szükség túlvilági kompenzációra az olyan cselekedetek miatt, amelyeket e világon követtek el. Ezen a ponton ismét tisztán látszik a reneszánsz filozófia gyakorlati jellege.

A vitából kitűnik, hogy Pomponazzi milyen nagyra becsüli az élő-eleven emberi személyt. Azáltal, hogy az emberi élet célja nem a jövőbeli mennyi üdvösség, hanem az evilági élet, ez az élet saját, elidegeníthetetlen jelentőségre



◀ A *prudentiát*, mint a bölcsességet, az önismertet és az élettapasztalatot magában foglaló, átfogó fogalmat kevesen ábrázolták szebben, mint Giotto a padovai Scrovegni-kápolnának ezen a falfestményén (1305).

teszt szert. Az erény Pomponazzi-féle szekularizációja és az individuális személyhez, nem pedig annak halhatatlan lelkéhez kapcsolása a *dignitas*-gondolat végső konzekvenciájának tekinthető, amely különösen a 15. században terjedt el, a legkülönbözőbb felfogású humanisták nézetei révén.

A szkepszis

Az emberrel kapcsolatos optimizmus, a bizonyosság az emberben rejlő képességekben, a jó és magasabb törekvésbe vetett szilárd hit – ezek a 15. századi kultúra jellemzői, melyeket többek közt megtalálunk az olyan politikai humanistáknál, mint Aretino (Bruni), az olyan filozófusoknál, mint Ficino és Pico della Mirandola és Pomponazzi, de még Savonarolánál és Machiavellinél is.

A 16. században azonban meginognak ezek a bizonyosságok. Cezúraként gyakran említik VIII. Károly francia király 1498-as itáliai bevonulását. Már a 15. században is fel-felsejlett a pozitív emberkép árnyoldala, nemritkán éppen az optimista szerzők műveiben. A 16. században viszont már a negatív kép az uralkodó. Ez részben a protestáns teológusok hatásának tulajdonítható, akik az ember bűnös voltát, jelentéktelenségét, elégtelenségét hangoztatták. Ezeket a negatív vonásokat erőteljesen hangsúlyozták, hogy rámutassanak: az ember saját erejéből nem felelhet meg rendeltetésének, csak ha Istenre hagyatkozik. Az általános szkepszisen kívül – uralkodó volt az a nézet, hogy az ember képességeit és a társadalmat nem lehet az ideálishoz közelíteni – sok más elem is szerepet játszik a negatív világkép uralkodóvá válásában, például a számos háború, felkelés és a nagy társadalmi nyugtalanság. Úgy tűnt, hogy az ember nála magasabb erőnek van kiszolgáltatva, melyeket képtelen önmaga szempontjából előnyös módon befolyásolni.

A tudományos módszer

A reneszánszt a természet és a világ újrafelfedezésének korszakaként szokás emlegetni. A valóság elemeinek, ellentétben azzal, ahogy a skolasztikus módszertanban felfogták, nem csak azért van értékük, mert valamilyen módon a léthez kapcsolódnak. A reneszánsz tudósok megtanulták értékelni a *res ipsae*-t (a dolgok valóságát), a dolgokat úgy, ahogy közvetlenül érzékszerveink számára mutakoznak, abban a meggyőződésben, hogy a dolgok elsődlegesen érzékszerveink útján lépnek érintkezésbe az emberi lélekkel vagy szellemmel.

Elég csak Petrarcára gondolni, aki azt írja, hogy a Mont Ventoux csúcsán „mintegy elszibbadtan a szokatlanul könnyű levegő bűvöletében” és lenyűgözve az őt körülölelő természetre nyíló szabad kilátástól – mint mondja, egész Itáliáig ellátni –, a dolgokat a maguk teljes szépségében pillantotta meg. Ezután elmeséli, hogy találomra felütötte a mindig magánál hordott *Vallomásokat*, és amit Ágostonnál olvasott, rádöbentette, hogy inkább az emberi lelket kell csodálni, amely képes mindent meglátni és átlátni. Egyszersmind elragadtatása *dissidióba* (mélységes szomorúságba) fordul, amikor rádöbben, hogy a bűnbeeséssel a lélek eltávolodott eredendő nagyszerűségétől. A művészetek és a tudomány iránt ébredő érdeklődés Petrarcával veszi kezdetét, az újjáéledő tudomány és művészetek célja, hogy az embert visszahelyezze eredendő nagyságába, és a későbbi tudósok esetében az olyan módszer kialakítására való törekvés, amely a dolgok tarka változatosságát az emberi felfogóképesség számára áttekinthető, vagyis hozzáférhető osztályok és kategóriák szerint rendezi el. Röviden: az elrendezés a reneszánsz metodológiában ugyanazt a szerepet tölti be, mint a létanalízis a skolasztikában.

A valóság egyedi létezői megtapasztalásának és azok mikrokozmoszként való felfogásának hangsúlyozása azt a veszélyt rejt magában, hogy elaprózódik a tudományos figyelem. Azt a veszélyt, hogy a különböző tudományterületek szétartó diszciplínákká válnak, melyek mindegyikét a maga külön tárgya határozza meg, miközben hiányzik az egészre való rálátás távlata. A skolasztika „lét”-fogalma ugyanis, amelynek értelmében minden létező részesedik ebben az összefüggésben, nem kínál támpontot, mivel alig foglalkozik a valóság egyedi létezőinek megtapasztalásával. A reneszánsz tudósok ezért szentelnek akkora figyelmet az egységes tudományos módszer kérdésének.

Valla

Lorenzo Valla (kb. 1407–1457) a nyelvtan és stílus terén üzent hadat a skolasztikus filozófia tudományos módszerének és az arisztotelészi metafizikának. Olyan módszer kidolgozásán fárado-

zott, amelynek segítségével absztrakt fogalmak helyett a valós dolgokra alapozható a tudomány. Ebben a törekvésében központi szerepet kapott a tudományos szakzsargon és a feleslegesen bonyolult elméletek elleni polémiaja. Módszerét pompásan illusztrálja, hogy az úgynevezett *Constitutum Constantini* (Konstantin-féle adománylevelet) hamisítványként leplezte le. Az oklevél szerint Nagy Konstantin római császár (306–337) Rómát és a birodalom nyugati felét I. Szilveszter római pápára és utódaira ruházta. Valla éles szemű filológusként észrevette, hogy az adománylevél a nyelvhasználat alapján nem származhatott a 4. századból; jártas lévén az érveléstechnikában, felismerte, hogy az igencsak kapóra jöhetett az egyháznak a középkorban.

Valla felfogása szerint a tudományos nyelvnek közérthetőnek kell lennie. A tudományos művek megértéséhez is irányadó a szavak természetes jelentése és az általános nyelvhasználat. Erre a célra Valla a cicerói latinságot találja a legalkalmasabbnak. Főleg *Repastinatio dialectice et philosophie*, 1439 (A dialektika és a filozófia újjászületése) című művében polemizál élesen a hagyományos metafizika képviselőivel.

Ez a vita az *ens* (létező) és a *res* (dolog) szavak használata körül forgott. Valla szerint az olyan fogalmak, mint az *ens* és az *entitas* „nehéz” szavak minden haszon nélkül, melyeket teljesen feleslegesen gyártottak az *esse* (lenni) igéből; egyfajta barbár „újbeszéd” elemei, amelyet a klasszikus ókor tiszta latin nyelvhasználatától teljesen elidegenedett középkori teológusok vezettek be. Az *ens* fogalma kiszorította addigi helyéről a szép, konkrét *res* szót. Ha azonban valamiről a valóságban azt állítjuk, hogy léttel bír, akkor azon lényegében csak azt értjük, hogy a *res*, egy dolog. Akkor mire jó egy olyan csúf és bonyolult fogalmat bevezetni, amilyen az *ens*? Ráadásul tudományos szempontból a *res* szónak megvan az az előnye, hogy egy konkrét dologra utal, és az *ens*-szel ellentétben nem sugallja – pedig a skolasztikusok gyakorta keltették ezzel a szóval azt a képzetet –, hogy létezik az „*esse qua esse*” magasabb rendű tudománya, amelyet Arisztotelész vezet be a *Metafizika* elején.

A tudomány a művelt emberek által beszélt nyelvből alakul ki, maga is művelődési folyamat. Itt világosan látszik, hogy Valla mennyire kötődik a *studia humanitatis* ideológiájához. Egyébként ezzel kapcsolatban meg kell jegyezni, hogy Valla felfogása szerint a tudományos mű nem formálhat igényt arra, hogy abszolút érvényű kijelentéseket tegyen a valóságról, vagyis ő nagyon szkeptikus azzal a felfogással szemben, hogy a tudomány képes lehet abszolút érvényű, pozitív kijelentésekre. Valla retorikája csakis a *verisimilitudo* (valószínűség), avagy a „megközelítő” igazság elérésére képes.

Rodolphus Agricola (Phrisius) (eredetileg Roelof Huysman) 1444-ben született a Groningenhez közeli Baflóban. A groningeri St. Maarten latin iskolában kezdte tanulmányait, 12 éves korában az erfurti egyetemre került. 1465-ben Leuvenben évfolyamelsőként elnyerte a *magister artium* címet. Később az észak-itáliai Padovában római jogot, Ferrarában a *studia humanitatis* tárgyait tanulta, így görögöt is. 1476-ban tartotta székfoglaló beszédét *In laudem philosophiae et reliquarum artium* címmel. 1479-ben visszatért északra. Élete utolsó öt évében mint humanista tudós egyre nagyobb megbecsülésnek örvendett.

Fennmaradtak levelei; fordított is, például a híres szónok, Iszokratész műveit görögről latinra. E mellett elméleti pedagógiai munkákat is írt, zenélt, verselt, orgonaépítő volt, diplomata, városi jegyző és nyughatatlan utazó. 16. századi hírnevét *De inventione dialectica libri tres* (A bölcsélet dicsérete, 1479) című művének köszönheti, amelyben lefektette a retorika tudományának gyakorlati alapjait.

Agricola 1485-ben hunyt el Heidelbergben, egy túl könnyen vett, nem megfelelően kikúrált meghűlés végzett vele.

Agricola

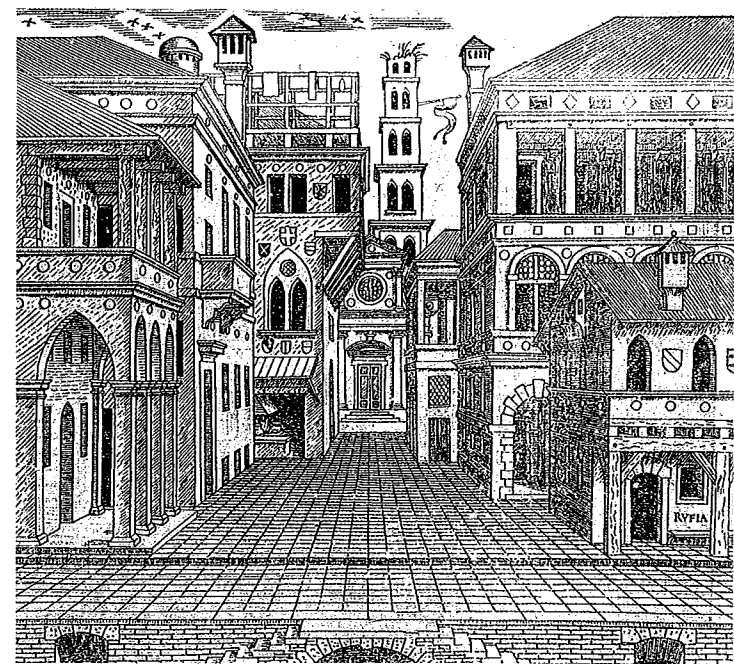
Valla óriási tettet hajtott végre azzal, hogy lefektette a nyelvészeti vagy retorikai tudományos módszertan alapjait, ám ennek a módszertannak a legnagyobb hatású kidolgozása és finomítása Agricola, az első északi humanista nevéhez fűződik.

Rudolf Agricola *De inventione dialectica* (A dialektikáról) című munkája három részből áll. Az első könnv – Boëthius írásai alapján – a *topoi*t vagy *loci*t, az Arisztotelésztől és Cicerótól ismert, és egy nyelvi közösség által általánosan elfogadott toposzokat tárgyalja. A második könyv széles kitekintést nyújt az érvelés különböző fajtáira. Jóllehet behatóan foglalkozik a szillogizmus-sal, kifejti, hogy az ismeretalkotás szempontjából nagyobb hasznót hajt a gyakorlati érvelés informális érvényessége. Aki az *inventi*ót tekinti a beszéd kulcsfontosságú elemének, annak figyelmét elsősorban nem a szillogizmus formális érvényessége fogja lekötöni. Sokkal inkább arra kell figyelnie, hogyan lehet az embereket meggyőzni a premisszáik helyességéről és elfogadásuk szükségességéről. Ebből következik, hogy Agricola a formális logikánál nagyobb jelentőséget tulajdonít a retorikai invenciónak. A harmadik könyv azt tárgyalja, hogyan érhető el, hogy egy adott gondolatmenet tartósan lekösse a hallgatóság figyelmét.

Agricola szerint ez a retorikai módszer valamennyi tudományra érvényes, függetlenül annak

tárgyától. A skolasztika módszerével szemben azzal a fenntartással él, hogy csaknem kizárólag az érvelés formális szabályaival foglalkozik. Véleménye szerint az igazság megtalálása kivételes nehézségek elé állítja az embert. Nem is az a célja módszerével, hogy eljusson az igazságig, azokat a szabályokat írja le, melyek segítségével összegyűjthetők a hétköznapi, mindenki számára hozzáférhető valóság sajátos helyzeteire alkalmazható valószínű és meggyőző érvelések.

Agricola úgy véli, hogy a valóság az érzékszervileg észlelhető *res ipsae* gyűjteménye. De ezekről a dolgokról csakis akkor ítéltetünk, ha már összehasonlítottuk őket. Az összehasonlításra csak akkor van mód, ha van egy *tertium comparationis* (közös jegy), amely meghatározhatja, miben egyeznek meg és miben különböznek a dolgok. Agricola ezt a „közös nevezőt” nem egy transzcendens létfogalomban keresi, hanem „közhelytoposzok” révén térképezi fel. A toposzok érvhelyek, voltaképpen olyan műveletek, amelyek ismereteken alapulnak, és elő fogják segíteni a meggyőzést. Hogy ne vesszenek el a rengeteg összehasonlított dolog között, tudós fők hatalmas élettapasztalatuk alapján szisztematikus és általános kategóriákat állítottak fel, amelyek adott esetben felhasználhatók a kutatás során és az oktatásban. Ha ezek után a saját tapasztalatunk által élénk tárt *res ipsae*-t ezen „közhelytoposz-tárak”-on keresztül szemléljük, akkor világossá válhat az egymáshoz viszonyított helyük: a „közhelytoposzok” alkalmazásával ugyanis fellelhetők a közös pontok. A „közhelyek” nem metafizikai entitások. Szisztematikusan elhelyezett útjelzők, amelyek



▼ A klasszikus ókori hagyomány nemcsak gondolkodókat és költőket, de építészeket is megihletett a 16. században.

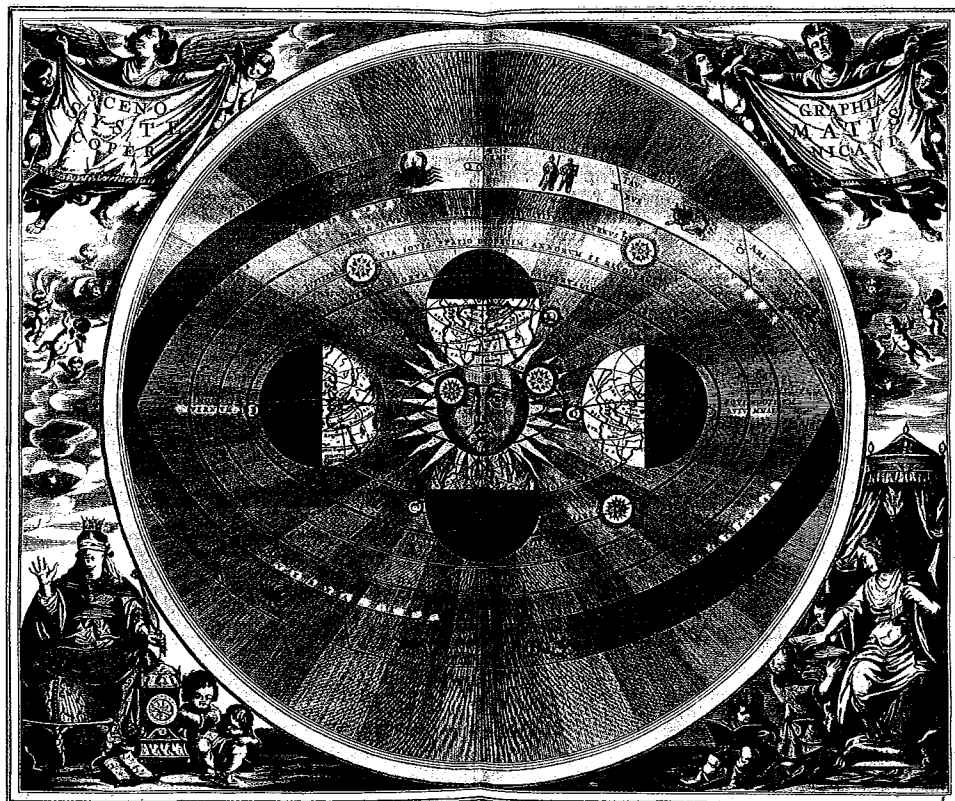
„A filozófia nemcsak úgy, találmra keresett szálláshelyet magának, hanem a legnemesebb szellemeket jelöli ki erre: azokat, akik a leginkább érintetlenek maradtak a rossztól, akik megértették az ő jótéteményeit, képesek felfogni a legmagasabbat, és megérteni a legjobbat. Am ezeket is lassan emeli fel és teszi méltóvá és hasonlatossá magához, míg végül olyan magasra helyezi őket, hogy megvetik az élet apró-cseprő gondjait; a szerencse változandósága fölé emeli őket, fölébe mindannak, mi emberi. [...] A tudós szellem egyenesen és őszintén, és semmitől sem korlátozva járja a maga útját – s bejárja a természet egész birodalmát; nemcsak a földet és a vizeket járja be keresztül-kasul, hanem a csillagokat és az égiteket is; a legmúlandóbb sem kerül el a figyelmét, a legmagasabb sem jelent számára akadályt, a legáthatolhatatlanabb sem állhatja immár útját: az értelem felér, kiáll és átlát mindent. [...] Talán bizony a stúdiumok, a szorgos iparkodás a bölcsesség felé, ugyan nem mértékletességet, visszafogottságot, szerénységet és mértéktartást szülnek a vágyak mezején, és a teljes embert igényelvén, nem teszik-e elégedetté és töltik-e el nyugalommal a szellemet, távol tartva mindentől, ami kihozhatná a békétűrésből és megzavarhatná nyugodt köreit? [...]

Hátra van még a bölcsélet utolsó ága, amely az emberek életének és erkölcsének átfarmálását választotta feladatául, s amelyet ezen oknál fogva a morálfilozófia névvel illetnek. Nincsen nála becsesebb, se fontosabb: az emberi élet minden megnyilvánulását felöleli, és senki sem irányíthatja helyesen és jól az ő tetteit, se a magánéletében, se a nyilvános életben, se tétlenkedve, se tüsténkedve, se békében, se háborúban, se sokaság közepette, se magányában, ha nem őt választja életvezetőjéül. Sőt olyanok is vannak, akik egyes egyedül a morálfilozófiát tartják méltónak a filozófia névre, a filozófia többi ágainak tanulmányozását feleslegesnek ítélik, mintha az nem volna több kellemes időtöltésnél az elme számára, amely el akarja foglalni magát. A menny és a föld a maguk öröktől való törvényeiken nyugszanak, nem igénylik a mi törődésünket, és az ezeknek szentelt hosszas vizsgálódás haszontalan a mi számunkra, részükre pedig teljességgel az. Hanem az életnek bizonyos formát szabni, az erény előírásaihoz igazítani azt, ez valóban a mi dolgunk, és semmi sem annyira jellemző tulajdonsága az embernek, mint ami a teljes megismerés által a sajátja.”

Agricola: A bölcsélet dicsérete

segítségével a szónok vagy a pedagógus a kívánt következtetés felismerése felé terelheti hallgatóit, illetve tanítványait. Agricola számára tehát egyetlen tudományos módszer létezett,

amely viszont nem vezet, nem is vezethet a dolgokról való abszolút tudáshoz, hanem a dolgok gyakorlatban remélt hasznának felismerésében nyújt segítséget. Az egy nemzedékkel később élt



Petrus Ramus francia filozófus (1515–1572) a logika területén alkalmazta és hasznosította Valla és Agricola elképzeléseit.

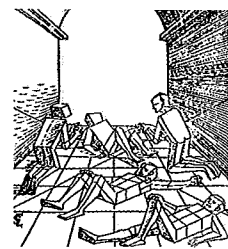
Michel de Montaigne (1533–1592) annak a literátornak a mintaképe, aki szkeptikus filozófiájához híven nem alkot filozófiai rendszert, hanem számos rövid esszében a ragyogó stílust minden emberi dolog éles szemű elemzésével társítja. A pürrhonista szkepszis követőjének is nevezik: alapállása, hogy a dolgokról nem fogalmazható meg végző ítélet, ezért az embernek fel kell függesztenie az ítélezést. Montaigne „Que sais?”-ét [Mit tudom én?] a 17. században Descartes teljesen újrafogalmazta a maga „je pense, donc je suis”-jével [Gondolkodom, tehát vagyok]. Ebben az értelemben a pürrhonizmus fontos összekötő kapocs a késő skolasztikus ontológia és Descartes kora újkori filozófiája között, melynek kiindulópontja az emberi tudat.

Valla, Agricola vagy Montaigne humanista módszere kezdettől szkeptikus mozzanatokat rejtett. A szkepticizmusból csinált rendszert Francisco Sanchez (1551–1623), a toulouse-i egyetem tanára *Quod Nihil Scitur* (Amiről semmit sem tudunk, 1581) című művében. Ebben messzebbre megy a pürrhonizmusnál, amely csupán felfüggeszti a tudomány státusáról való ítélezést. Sanchez magát az emberi tapasztalást és a tudatot elemzi filozófiájában.

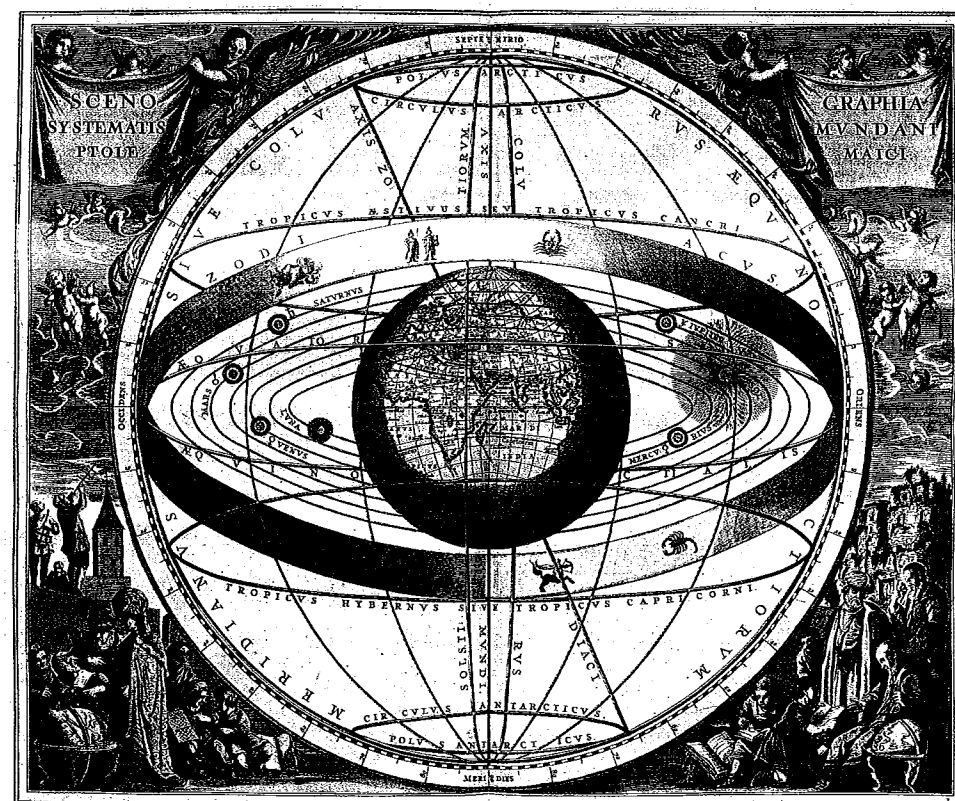
A reneszánsz másik metodológiai szempontja a geometria. Az építészet elméleti kérdéseivel is foglalkozó építészek, mint Alberti, és festők, mint

Leonardo da Vinci – tőle származik a kijelentés: „Festeni tudomány” – nagy figyelmet szenteltek a perspektíva lehetőségeinek a térbeli dolgok elemzésében. Ennek nyomán nagy érdeklődés támadt a mértan iránt. Amikor 1533-ban megjelent Bulklidész *Elemek* című művének fordítása, a geometriai módszert szinte azonnal bevetették a retorikai invencióval szemben. Mint mondták, a retorika a szép formájával, ornamentumával félrevezet, a mértan ellenben tiszta vonalakkal és matematikai képletekkel rajzolja meg az ismeretárgyak képét. A geometriai a legalkalmasabb módszer, hogy tudományos ismerethez jussunk.

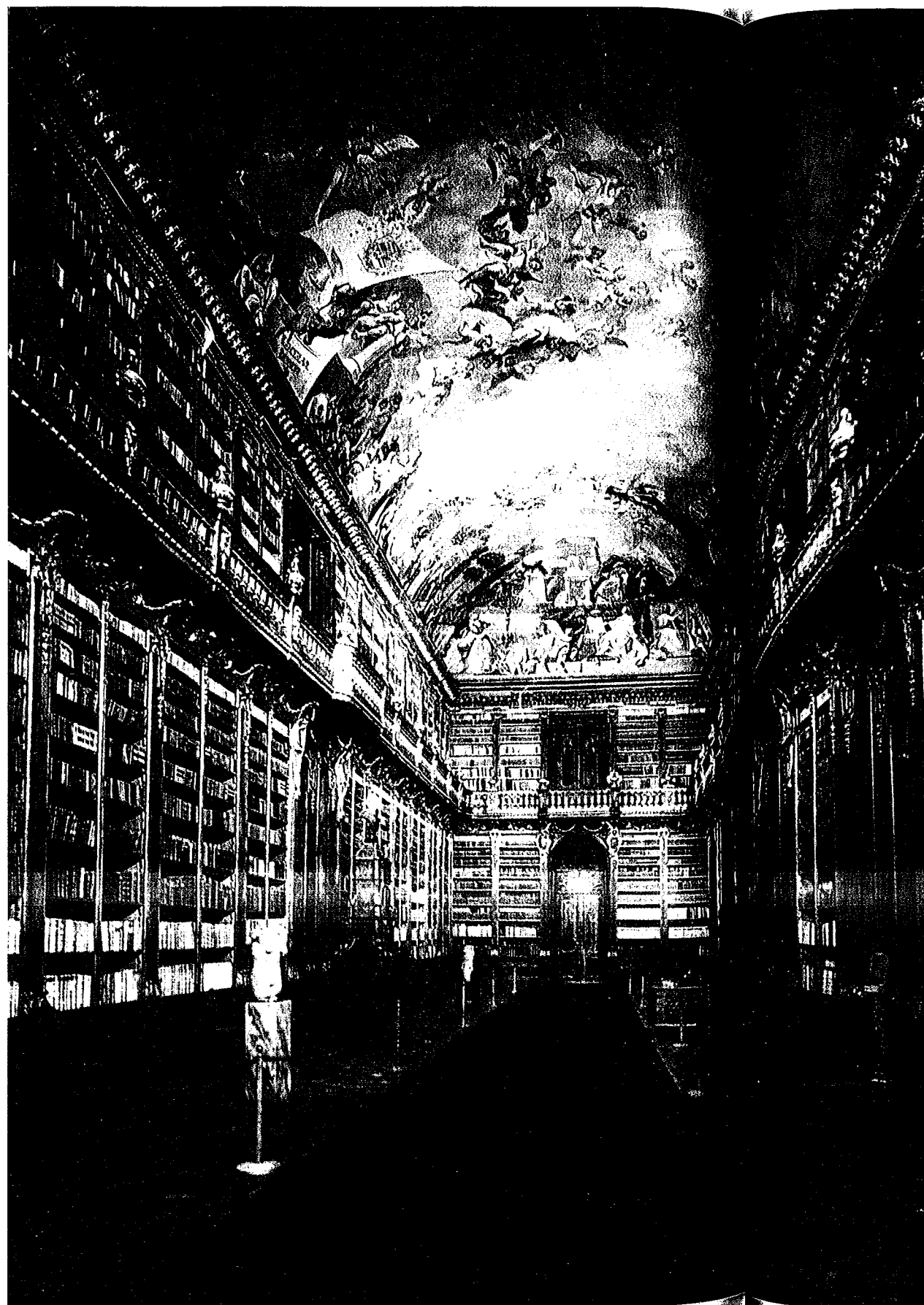
A 16. században, sőt egészen a 17. század derekáig jórészt Arisztotelész ismeretelméleti és fizikával foglalkozó műveihez kapcsolódik az egyetemi oktatás. Arisztotelészt empirikusan értelmezték, ennek alapján általános volt a következtetés, hogy lehetséges a biztos tudás az érzékszervileg tapasztalható valóságról, az anyagi világról. Ez az úgynevezett „fél arisztotelianizmus” volt az alapja Gisbertus Voetius (1589–1676) és Martinus Schoockius (1614–1669) németalföldi gondolkodók heves kirohanásának Descartes módszere ellen; ezt a rendszert veszélyes szkeptikus individualizmusként jellemezték, amely nemcsak a tudományt tenné lehetetlenné, de végző fokon Hollandia jogrendszerét is kikezdené.



▲ Egy nyomtatott Erhard Schön az emberi test arányait és az emberalakok ábrázolását bemutató munkájából. Az emberi test formáit néhány egyszerű alapformára visszavezető Schönt Cézanne és a kubizmus előfutárának tekinthetjük: a természet alapformái a gömb és a kocka.



▲ A kopernikuszi és a ptolemaioszi világkép. A reneszánsz korában az előző geocentrikus felfogást kiszorítja a heliocentrikus világkép; a Nap lesz világunk középpontja.



A TIZENHETEDIK- TIZENNYOLCADIK SZÁZAD

◀ Az 1782–1792 között
épült prágai Strahov
kolostor könyvtárának
filozófiai gyűjteménye.

A barokk és a felvilágosodás kora

Politika- és gazdaságtörténeti szempontból a 17. és a 18. század egységes korszaknak tekinthető. Az új hajózási útvonalak felfedezése nyomán a Földközi-tenger menti városok fokozatosan elvesztették kereskedelmi kiváltságaikat, a földrészt gazdasági és kulturális súlypontja Nyugat-Európára tevődött át. 1600 körül Angliában és Észak-Németalföldön is megalapították a Kelet-indiai Társaságokat. E két államon kívül Spanyolország, Portugália és Franciaország váltak gyarmattartó birodalmakká, hódításaik az egész világon előkészítették a nyugat-európai műveltség elterjedését.

A 17. század első évtizedeiben véres háborúk jellemezték Európát. Ilyen volt a harmincéves háború vagy Észak-Németalföld harca a spanyol Habsburgok ellen. E háborúban – a terjedő reformáció hatására – nemcsak hatalmi, de vallási érdekek is szerepet játszottak. Cromwell szerepvállalása az angliai polgárháborúban nemcsak a Hobbes-féle abszolutisztikus állam, de a vallásszabadság locke-i eszményének megvalósítását is célul tűzte ki. Az abszolút monarchia először Franciaországban élte fénykorát: XIV. Lajos udvarára Európa minden uralkodóháza példaként tekintett. A 18. század végén, a francia forradalom idején azonban bealkonyult ennek az államformának; a forradalom után Napóleon már új alapokra építette világbirodalmi törekvéseit.

A filozófiatörténet szempontjából is egységes képet mutat a 17. és a 18. század. Míg a 17. század elején Descartes arra buzdított, hogy a gondolkodás akkori hagyományaitól eltávolodva, csak saját értelmünkre hagyatkozzunk, a 18. század végén az első romantikus filozófusok azon fáradoztak, hogy újra ráleljenek az ember és a természet egységére – arra a viszonyra, mely a tudományos

forradalom idején bomlott fel. A barokk és a felvilágosodás korának filozófusai még elsősorban a rohamosan fejlődő természettudományok fényében vizsgálták újra a klasszikus filozófiai problémákat. A kor gondolkodását megingathatatlan tudományos optimizmus jellemezte: úgy vélekedtek, hogy a technika és a tudományok segítségével az ember egy napon a természet ura lehet. A 18. század végén, az ipari forradalom első eredményei idején ez az optimista elképzelés részben megvalósulni látszott, de a racionális gondolkodás ekkor már keveseket érintett meg. A korszak utolsó nagy gondolkodója, Kant után egy olyan új, átfogóbb tudomány iránti igény lépett fel – elsősorban Goethe és Hegel révén –, mely az emberre mint érző, szellemi lényre tekintett.

Természettudományos forradalom

A 17., 18. század filozófiáját mindennél jobban áthatotta a születőben levő modern, természettudományos gondolkodás, melynek csúcspontjaként Isaac Newton (1642–1727) fő művét, *A természetfilozófia matematikai alapjait* [Typotex, 2003] (Philosophiae naturalis principia mathematica, 1687) tarthatjuk számon. A 17. századi természettudományok nemcsak a tudás és a tudomány fogalmait határozták meg – a következő mintegy két évszázad számára –, de hatásukra szinte minden áttértelmeződött, amit a világról s benne az ember helyéről addig gondoltak.

A reneszánsz koráig a nyugati ember világképét – a kereszténység és az arisztotelészi bölcsélet hatására – mindenekelőtt a tökéletes égi és a tökéletlen földi világ szembenállása határozta meg.

Arisztotelész szerint – aki a 13. századtól kezdve megkérdőjelezhetetlen szaktekintélynek számított a természettudományok terén – bolygónk egy gömbszerű, véges világ középpontjában helyezkedik el. E világban minden létező tökéletlen: keletkezik és megsemmisül. Az égi szférák ezzel szemben örökké létező kristálygömbök, melyek hagymahéjszerűen veszik körül a Földet, s bonyolult forgómozgásokat végeznek körülötte. A Nap, a Hold és a bolygók egy-egy ilyen áttetsző kristályhéjon helyezkednek el, mozgásuk tehát a kristálygömbök forgásával magyarázható. A középkorban úgy vélték, hogy Isten – a kiválasztottakkal együtt – a legkülső szférán túl tartózkodik. A teremtet világ ekképpen mintegy a bűnbeesés és a feloldozás emberi színjátékának keretét szolgált.

Ezt az arisztotelészi alapon nyugvó keresztény világképet a késő középkortól kezdve nemcsak filozófiai találgatások kezdték fokozatosan aláásni, de tudományos megfigyelések is. A lengyel Kopernikusz (1473–1543) modelljében nem a Föld, hanem a Nap állt a bolygók mozgásának középpontjában, Giordano Bruno pedig a tér végtelenségének lehetőségét vetette fel. Galileo Galilei (1564–1642) az olasz matematikus, természettudós és csillagász nevéhez fűződik a távcső felfedezése. A Jupiter holdjain végzett megfigyelései jóformán a kegyelemdőfést adták meg az égi szférák arisztotelészi elméletének. Miért keringene minden égitest éppen a Föld körül, ha a Jupiter körül is holdak keringenek? A Hold krátereinek felfedezésekor világossá vált, hogy az égitestek semmivel sem tökéletesebbek a Földnél. Az idő megérlelte azt az elgondolást, hogy az égi világ és a Föld között semmilyen minőségi különbség nem tapasztalható, s hogy a földi és az égi mozgásokat ugyanaz az elmélet magyarázhatja. E magyarázatot Newton adta meg, aki átfogó szintézisbe foglalta Johannes Kepler (1571–1630) csillagászati eredményeit és Galilei mechanikáját. A zárt kozmoszról alkotott középkori elképzelés így módon átadta helyét egy új elméletnek, mely szerint a világot a matematika törvényeinek engedelmeskedő, mozgásban levő anyag határozza



▲ A kora újkor hadseregeinek legnagyobb részét a gyalogság alkotta. Ütközetekben a tüzerek általában szorosan a muskétások közelében voltak, hogy védelmet nyújtsanak, amíg a muskétások újratöltik fegyverüket.

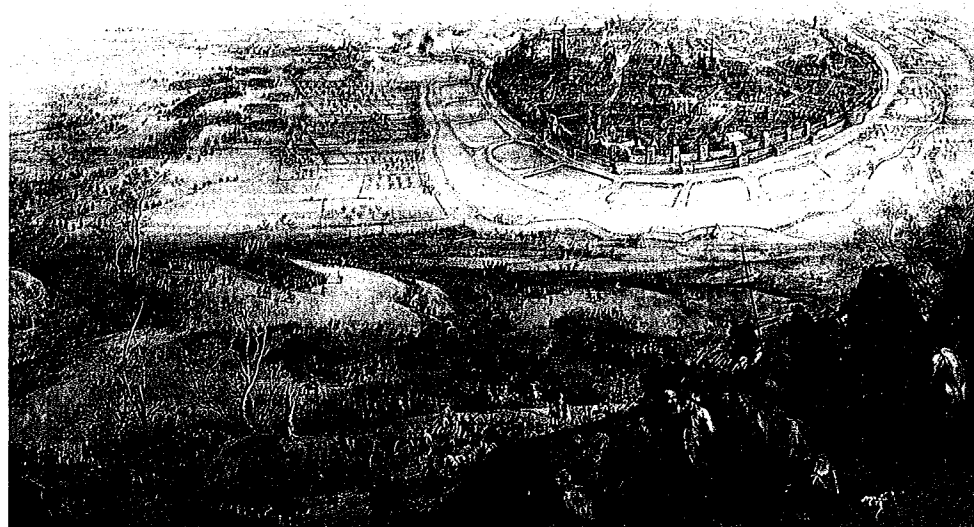


◀ Galileo Galilei Pisában született, 1564-ben. A Párbeszéd két legnagyobb világtérképéről (*Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*, 1632) megjelenése után kopernikuszi nézeteinek visszavonására kényszerítették. A műhöz Stefano della Bella készítette el a híressé vált borítót, rajta (balról jobbra) Arisztotelész, Ptolemaiosz és Kopernikusz alakjával.



◀ Newton mutatta ki, hogy a tehetetlenség törvénye és a többi mozgástörvény ugyanúgy érvényes az égitestekre, mint ahogy a legkisebb anyagi testekre. Relativitáselméletével majd Einstein vet véget a newtoni mechanika egyeduralkodásának.

► A harmincéves háború (1618–1648), melynek során harmincnél is több nagy ütközetet vívtak, számos technikai és stratégiai újítást vonultatott fel. Freiburg 1642 és 1643 közötti hosszú ostroma sikertelen volt: a város és a külvilág között föld alatti utak biztosították a kapcsolatot.





▲ IV. Henrik francia király és Medici Mária házassága szimbolikusan a protestánsok és katolikusok közötti megbékélést is kifejezte.

meg. A teremtett világ nem az üdvtörténet színpada immár, hanem hatalmas óramű, melynek fogaskerekei fenyegetően zakatolnak az ember körül.

Hit és tudomány

A tudományos forradalom idején elkerülhetlenné váltak az egyház és a tudományok képviselői közötti összeütközések. Giordano Brunót 1600-ban Rómában metafizikai feltételezései miatt eretnekként égették meg. Galileo Galilei 1633-ban enyhébb büntetésben részesült: a kopernikuszi világkép védelmezéséért házi őrizetbe helyezték. E körülmények hatására azonban egyre kínzóbb filozófiai kérdések vetődtek fel: vajon milyen viszonyban állnak az új tudományos felfedezések a Bibliában kinyilatkoztatott keresztény hittel? Hogyan oldhatók fel a hit és a tudományok közötti ellentmondások? Mennyiben békithető ki egymással a vallásos és a tudós ember világképe?

► Földünk Abraham Ortelius dél-németalföldi kartográfus 1570-es térképén. Ortelius a földgolyót (szembetűnően modern vetülettel) sík

felületre képezte le, de számos területről – pl. Dél-Amerikáról vagy Ausztráliáról – még megbízhatóan információkra támaszkodott.

A 17. és a 18. század tudósainak ez utóbbi kérdés kevés fejtörést okozott. Úgy vélték, a tudomány a teremtett világot vizsgálja: az általa teremtett dolgok tanulmányozása vezethet-e más-hoz, mint Istenhez – nem ezt tanítja vajon a Biblia is? A kor tudósai a tudomány és a hit közötti lehetséges ellentmondásokat leggyakrabban úgy számolták fel, hogy élesen elválasztották egymástól a keresztény vallást és az arisztotelészi-tomista bölcséletet. Míg az előbbit érinthetetlennek tartották, az utóbbit alapvetően elvetették. Descartes szerint a vallás számára a keresztény filozófia sokkal több fogódzót nyújt, mint Arisztotelész. De hogyan oldhatók fel az ellentmondások a tudományok és a Biblia között? Descartes válasza az egész tudományos racionalizmust jellemzi: a Bibliában leírtak nem szó szerint értendők, a Szentírás az egyszerű emberek nyelvén szól. Descartes szerint a hitnek egyfelől ahhoz a rétegéhez kell ragaszkodnunk, mely a józan ész segítségével is belátható, másfelől azokat a kinyilatkoztatott igazságokat kell elfogadnunk, melyeknek érvényességét nem függesztik fel a természettudományok.

A keresztény hagyománynak ezt a racionalista értelmezését a 17–18. században két irányból érték ellenérvek. Pascal, a mélyen hívő gondolkodó szerint a hit mellett nem hozhatók fel értelemre hivatkozó indokok: „A szívnek vannak

érvei, miket nem ismer érvelő eszünk” – hangzik híressé vált mondása. A szkeptikus Hume viszont a racionalista istenérveket támadta. A *fizikoteleológiai* istenérv (mely a természeti világ tökéletes rendjét a tökéletes Teremtő létevel magyarázza) hume-i kritikája leplezetlen ateizmusról árulkodik. A 18. század végén Kant Hume szkeptikus filozófiáját egyfajta pietista vallásossággal kísérelte meg feloldani. A racionalista istenérveknek *A tiszta ész kritikájában* (1781) nyújtott cáfolata végső fokon a vallásos gondolkodásnak tett jó szolgálatot: „felre kellett tennem a gondolkodást annak érdekében, hogy teret biztosítsak a hitnek” – írja Kant műve második kiadásának előszavában.

A világról és a megismerésről vallott nézetek

A tudományos forradalomhoz két másik fontos filozófiai probléma kapcsolódik. Az első a filozófia, illetve a tudományok helyes módszerére kérdez rá. A racionalista gondolkodók, mint Descartes vagy Leibniz, a matematikát tekintették mindenfajta ismeretszerzés modelljének; úgy tartották, hogy a filozófiának – akárcsak a természettudományoknak – magától értetődő alapigazságokból kell kiindulnia. Leibniz szeme előtt

egy olyan univerzális matematika lebegett, melynek műveleteivel minden filozófiai kérdés megválaszolható. Spinoza a geometria módszereire alapozva írta meg *Etika* című művét.

Newton ezzel szemben úgy vélte, a racionalista módszer csak hipotézisekhez, feltételezésekhez vezethet el minket, a természettudományok alapigazságait a tapasztalatokból kell levezetnünk. Locke és Hume átvette Newton megközelítését, s az empirizmust a filozófia területén alkalmazták. Hume szerint a filozófiai empirizmus a newtoni mechanika megfelelője lehet: míg a mechanika a mozgó testekről szerzett tapasztalatok tudománya, a filozófiának az emberi szellemet kell a tapasztalatok segítségével vizsgálnia.

Kant e területen is szintézisre törekedett. Hume filozófiájából arra következtetett, hogy a newtoni mechanika, amely kizárólag a tapasztalatokra épül, tarthatatlan, ráadásul komoly kétségeket is felvet a tudományokkal kapcsolatban. Úgy vélte, a természettudományoknak a megfigyelések mellett tisztán racionalista alapelvekre is szükségük van. Elméleti filozófiájában Kant azt kívánta megvilágítani, hogy a racionalista alapelvek, melyeket mindannyian magunkban hordozunk, hogyan nyilvánulhatnak meg a minket körülvevő világban. Kant filozófiai rendszere, mely összetettségében a barokk világot idézi, a német felvilágosodás tetőpontjának számít.

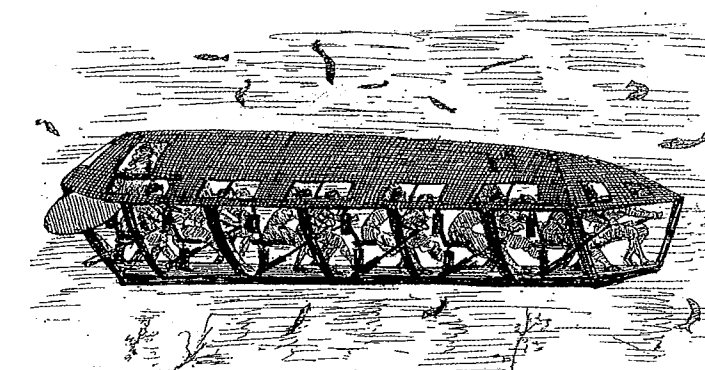
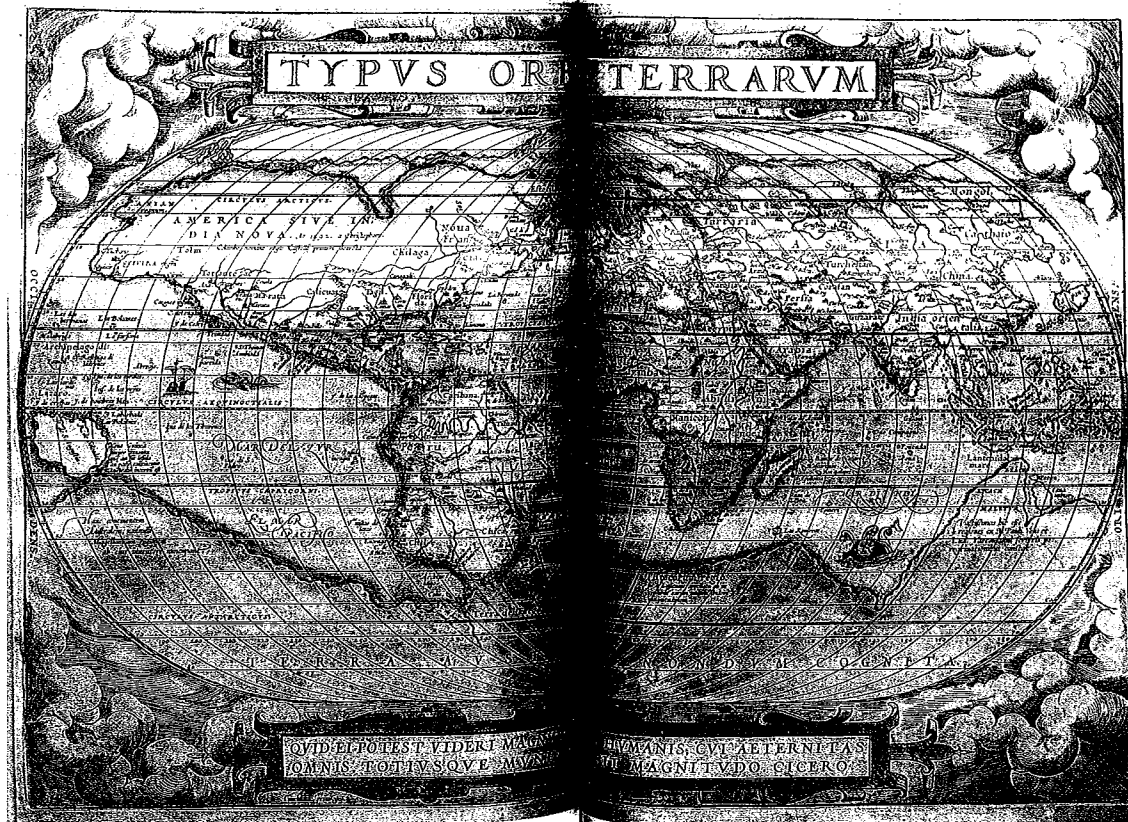
A tudományos forradalommal összefüggő másik filozófiai kérdéskör a világ felépítését, alapstruktúráját vizsgálja. A legtöbb 17–18. századi filozófus úgy vélte, Arisztotelész elmélete a világ felépítéséről (a *hülemorfizmus*) természetlen elképzelés. Ehelyett a görög atomista elképzelésekhez tértek vissza, vagy ahhoz hasonló elméleteket konstruáltak, hogy új fogalmi keretbe helyezzék a természettudományos kutatásokat.

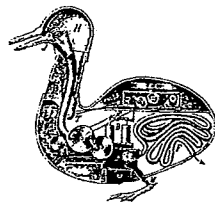
Az általuk alkalmazott *korpuszkuláris* elmélet lényege, hogy az elénk táruló világ észrevehetőenül kis méretű anyagi részecskékből áll. Minden jelenség vagy változás e kis részecskék mozgásával, illetve különböző alakzatokba rendeződésével magyarázható. A részecskék mindössze



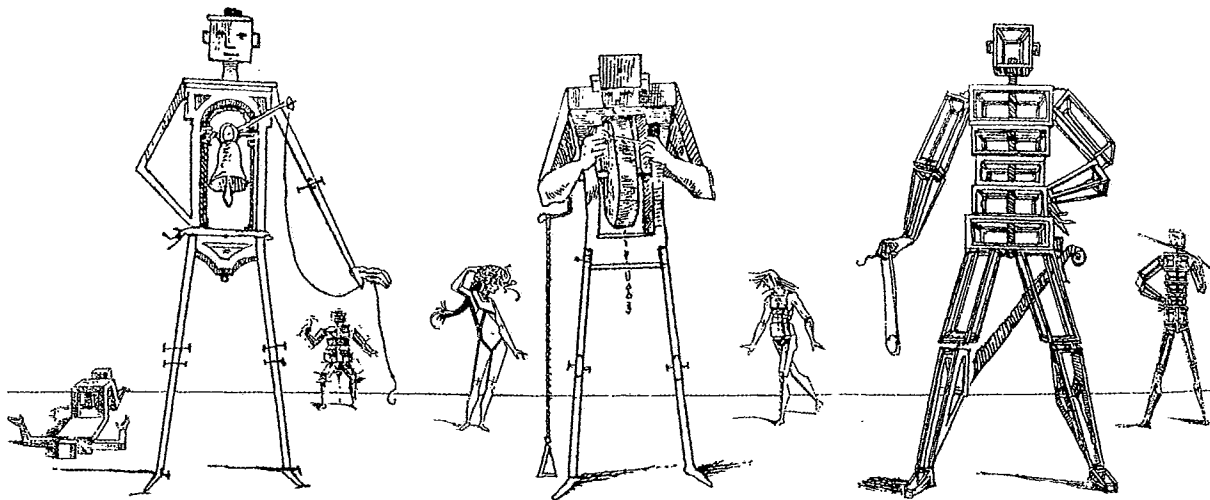
▲ Gassendi, francia filozófus és matematikus támadta a descartes-i metafizikát. Visszatért Démokritosz atomisztikus-mechanisztikus természetszemléletéhez, melyet Epikurosz etikájával ötvözt.

▼ Az alkmaari születésű Cornelius Jacobsz Drebbel fizikus, kémikus, üvegcsiszoló, zenész, vésnök, rajzoló és feltaláló volt egy személyben. Készített mikroszkópokat, tervezett örökmozgót és laterna magicát is. 1621-ben, Londonban tizenkét személyes tengeralttjárót épített.





▲ ▼ Az újkorban élénk érdeklődés támadt az élő-lényeket imitáló mechanikus gépek, mozgatható figurák iránt. Salomon de Claus 1615-ben a heidelbergi kastély számára madárhangokat utánozó gépeket tervezett. Jacques de Vaucanson 1738 és 1741 között Párizsban számos gépet épített, többek között egy életnagyságú kacsa, mely düllöngelve járt, hápogott, gabonaszemeket evett és vizet ivott, ráadásul látszólag meg is emésztette a táplálékot: trágyaszerű anyagot hagyott hátra maga után. Gio Battista Braccelli 1624-ben rajzolt bizzar figurái leginkább a huszadik századi robotokra emlékeztetnek. Ezek az androidnak nevezett, játékosan komoly embergép-ek elbűvölő konstrukciók voltak: állítólag Descartes-nak is volt egy androidja, melyet utazásai során bársonnyal bélelt dobozban hurcolt magával.



néhány tulajdonsággal bírnak, úgymint alak, nagyság és mozgékony-ság. Más tulajdonságok, mint például a szín, valójában nem tartoznak szorosan az egyes tárgyakhoz. Az ilyen tulajdonságokat azért észleljük, mert az anyagi részecskék befolyásolják érzékszerveinket. Ebből következően azok a benyomások, melyeket érzékszerveink közvetítenek felénk, alapvetően megbízhatatlanok – vonták le a mélyen szkeptikus kérdéseket felvető következtetést.

Míg a materialista filozófusok – mint Pierre Gassendi (1592–1655) vagy Julien Offray de La-mettrie (1709–1751) – úgy vélték, hogy az embert is a korpuszkuláris elméletekből kiindulva kell tanulmányoznunk, addig Descartes az anyagi mellett egy tisztán szellemi szubsztancia, a testtől független lélek létezését is feltételezte. Úgy vélte, tudatunkat jobban megismerhetjük, mint az anyagi létet; e gondolata alapján ő a modern tudatfilozófia előfutárának is tekinthető. A test és a lélek viszonya más racionalista filozófusok számára is központi bölcséleti probléma volt.

Politikai filozófia és történelem

A tudományos forradalom a politikai filozófiára is hatással volt. Az államberendezkedést Hobbes ugyanúgy az „alkotó elemek” felől magyarázta, mint ahogy a természettudósok tették a fizikai létezőkkel. *Leviatán* című művében ugyanakkor védelmébe vette az önkényuralmat, arra hivatkozva, hogy csak ez a rendszer vethet véget a polgárháborúknak. A középkori, vallásos államel-

gondolás helyett szekuláris, szerződéselvű állam-berendezkedést képzelt el; e gondolatát később Locke és Rousseau politikai filozófiája is alkalmazza. Velük szemben Montesquieu nemcsak a társadalmi szerződés gondolatát, de a minden időben, minden körülmények között ideális állam-berendezkedés gondolatát is elutasítja. Ehelyett a különböző államberendezkedések leírásakor figyelembe vette az éghajlati, gazdasági és vallási különbségeket is.

Ahogy a reneszánsz és a reformáció az európai kultúra alapszövegeihez való visszatérést szorgalmazta, a társadalmi és tudományos változások gyorsuló üteme a történeti érdeklődés felélenkülésének kedvezett. Newton például ideje jelentős részét történeti bibliakutatásainak szentelte, Hume pedig, egyik filozófiai művének megjelenése után, *Anglia története* címmel adott ki könyvet, mely a korban nagy sikernek örvendett. A felvilágosodás kora, melyet kezdetben a hagyományokkal való szakítás jellemzett, a történeti kutatások valószínűsége lázába torkollott. Ezek a kutatások értelmezhető módon nem mindig álltak összhangban a felvilágosodás korának szkepticista, a Biblia tekintélyét kikezdő bölcséleti téziseivel. Az olasz Giambattista Vico (1668–1744) a történelem tanulmányozását még a természettudományokénál is fontosabbnak tartotta, s ezzel mintegy előkészítette a kérdést: hogyan viszonyulhatnak egymáshoz a természettudományos és a történeti ismeretek?

Descartes és a racionalizmus

René Descartes-ot a későbbi gondolkodókra gyakorolt hatása miatt a modern filozófia atyjának szokás tekinteni.

1596-ban született a franciaországi Touraine megye La Haye városában, kisnemesi családban. 1606 és 1614 között az akkoriban híres La Flèche-i jezsuita kollégiumba járt. Gyenge, beteges alkatú volt, ám kivételes szellemi képességekkel rendelkezett, ezért megkülönböztetett bánásmódban részesült: reggelente bármeddig ágyban maradhatott, hogy elmélkedhessen. Bár tanítóirol szép emlékeket őrzött, az oktatási szisztémáról lesújtó véleménnyel volt. A különböző tantárgyak – nyelvek, irodalom, arisztotelészi filozófia és természettudomány – közül egyedül a matematikában lelte örömet, különösen a matematikai felismerések és bizonyítékok szilárdsága miatt.

1616-ban, miután jogi fokozatot szerzett Poitiers-ben, útra kelt, és elhatározta, hogy – mint írja – „nem keresek egyéb tudományt, csak azt, melyet magamban vagy a világ nagy könyvében találok”. Különböző hadseregekhez csatlakozott, hogy katonai ismereteket szerezzon, többek között Nassaui Móríc seregéhez is.

Utazásai során Észak-Németországban, Németalföldön, Franciaországban és Olaszországban is megfordult. 1619. november 10-ének éjjelén Ulm környékén táborozott Bajor Miksa választófejedelem seregével, mikor ráébredt filozófiai hivatására: a tudományokat a matematikai módszer segítségével teljesen új alapokra kell helyeznie.

1626 és 1628 között főleg Párizsban tartózkodott. A nemesek mindennapi életét élte: kártyázott, regényeket olvasott, sőt párbajban is részt vett egy szép hölgy kedvéért. Pierre de Bérulle bíboros ösztönzésére azonban úgy döntött, megvalósítja régi álmát: teljesen a tudományoknak és a filozófiának szenteli magát. Ennek érdekében 1629-ben Hollandiába költözött. Egy ideig Amszterdamban élt, ahol szavai szerint „az embereket annyira lekötik saját üzelmeik, hogy egész életemet leélhetném anélkül, hogy bárki észrevenne”.

Bár Descartes-ot semmi sem akadályozta meg abban, hogy a gyakorlatba ültesse az epikureus tételt, miszerint „helyesen élt, aki észrevétlenül élt”, kiterjedt tudományos levelezéseket folytatott, és több barátot is szerzett; közéjük tartozott Constantijn Huygens vagy Erzsébet pfalzi hercegnő is. Publikációinak köszönhetően Descartes egyre nagyobb hírnévre tett szert, aminek nyomán meghívást kapott Krisztina svéd királynőtől, hogy egy ideig a svéd királyi udvarban éljen. Hosszú habozás után Descartes elfogadta a meghívást.

1649-ben érkezett Stockholmba, de az ott tartózkodás végzetesnek bizonyult. Szervezete sem a hideg időjáráshoz, sem a korai felkeléshez nem volt hozzászokva, melyet azonban maga a királynő követelt meg tőle, mint általában a tudósoktól. Pár hónappal érkezése után, 1650. február 11-én halt meg.



▲ Descartes feltehetően leghitelesebb portréját 1642-ben Balthasar Moncornet festette. Frans van Schooten erről készített saját rajza alapján született ez a rézmetszet.



▲ Erzsébet pfalzi hercegnő – a „Téli király” néven is ismert, szerencsétlen sorsú V. Frigyes pfalzi választófejedelem leánya – jó barátságban volt Descartes-tal. Levelezésükben a karteziánus filozófia számos problémája felbukkan, s Erzsébet gyakran fordult kritikus kérdésekkel Descartes-hoz.

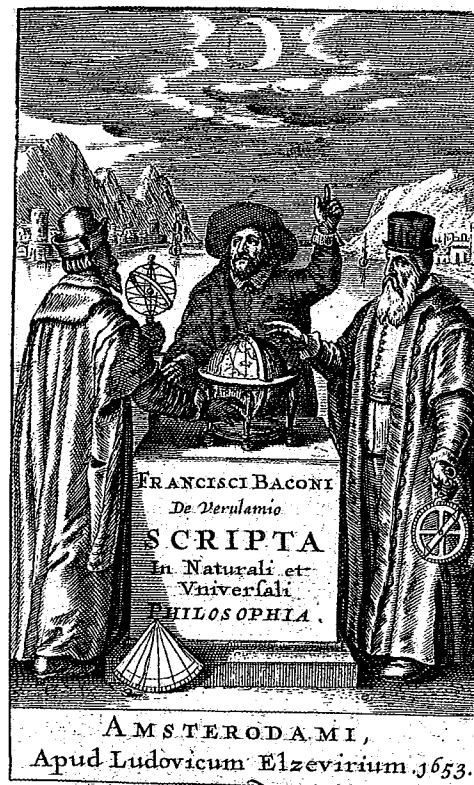
A mindennapi nyelvhasználatban azt nevezzük racionalistának, aki az életet az intellektus, az értelem felől szemléli. Ha azonban a fogalmat olyan nagy, rendszeralkotó filozófusokra alkalmazzák, mint Descartes, Spinoza vagy Leibniz, akkor a *racionalista* jelzőt az *empirista* ellentété-ként kell értelmeznünk. Ilyenkor a racionalizmus a követendő tudományos módszer, illetve általában a helyes ismeretek elméletére vonatkozik.

Az európai racionalizmus

A jelenből visszatekintve megállapítható, hogy a tudományos módszer – abban a formájában, ahogy a 17. században megszületett – két eljárás ötvöze. Az elsőnek az alapos megfigyelés és a kísérletezés a lényege (empirista mozzanat), a második az adatok matematikai feldolgozása és átfogó rendszerbe illesztése (racionalista mozzanat). A 17. század filozófusai mindkét eljárás jogosultságát elismerték, de az egyes mozzanatok fontosságát eltérően értelmezték. Az általuk felvetett kérdések így egyenesen a természettudományok alapelveire kérdeznék rá.

A racionalisták szerint érzékszerveink megtevesztenek minket, általuk szerzett ismereteink nem biztosak. Ezért az így szerzett tudásunkat mindig egy általános, az egész természetre érvényes elmélet keretében kell értelmeznünk. Descartes-nál ez egy egyszerre korpuszkuláris és mechanikus átfogó elmélet, mely szerint például az anyagi testek csak az anyag olyan matematikai tulajdonságaival rendelkeznek, mint a kiterjedés, mozgás és forma.

► Francis Bacon rövidebb természettudományi és természetfilozófiai írásainak egyik kötetét Lodewijk Elsevier adta ki 1653-ban, Amszterdamban.



A racionalisták meggyőződése szerint az ehhez hasonló elsődleges tulajdonságok ugyanolyan világosak és egyértelműek, mint a matematikai kijelentések. Ezekhez a tulajdonságokhoz nem az érzékszerveink útján, hanem a velünk született eszméink révén jutunk el. A racionalista filozófus szerint tehát a bennünket körülvevő világról csak a velünk született eszmék alapján szerezhetünk helyes ismereteket. S ezek az ismeretek szolgálhatnak majd keretül ahhoz, hogy az érzékszerveinkkel tapasztalt dolgokat hipotézisek segítségével értelmezhesük. Felvetődhet a kérdés, hogyan lehetséges, hogy a velünk született eszmék helyes ismereteket tartalmaznak a világról. A racionalisták válaszukban Istenhez jutnak el: szerintük a gondolkodás és a világ közötti összhangot Isten személye szavatolja. A racionalizmus számára tehát a természettudományok végső alapja egyfajta filozófiai teológia.

A racionalisták a matematika mintájára alkotnak fogalmat az ismeretekről, a megszerezhető tudásról; feltételezték, hogy a matematika módszerai általános érvényűek. Ha csak azt fogadjuk el igaznak, amit tisztán és világosan belátunk, akkor bármely tudományterületen, még a metafizika területén is hasonlóan megbízható tudáshoz juthatunk el, mint a matematikában. A 18. században azonban – az empirizmus hatására – nyilvánvalóvá vált, hogy ez a meggyőződés hiú ábránd csupán. Az egyes metafizikai rendszerek különbözősége is arra figyelmeztetett, hogy a racionalizmus nem szolgálhat egységes tudományként.

Descartes módszertana

Descartes – akárcsak néhány elődje, mint például Francis Bacon – komoly ellenérzésekkel viseltett a skolasztikus módszer iránt. A skolasztikus tekintélyekre (Arisztotelészre vagy az egyházatyákra) való hivatkozások nem vezethetnek el az igaz ismeretekhez, hiszen olykor ezek a tekintélyek is ellentmondanak egymásnak. Ezzel szemben a matematikában – mely Descartes szerint korának egyetlen olyan területe, mely valódi tudományra készíteti az embert – nem hivatkoznak tekintélyekre; az emberek inkább saját belátásai-
knak hisznek.

Descartes módszerének újdonsága, hogy a matematika módszerét minden tudományra kiterjesztette. Úgy vélte, csak egyetlen, minden tudományra érvényes módszer lehetséges. Ha összetett kérdéssel van dolgunk, vagy bizonyos jelenségeket kell megmagyaráznunk, mindig a legegyszerűbb alkotóelemeire kell bontanunk a kérdést: *analízist* kell alkalmaznunk. Ezután ezekről az alkotóelemekről olyan kijelentéseket kell tennünk, melyek tisztán és világosan beláthatók, melyeket nem lehet kétségbe vonni. Ezt követően ezekből a kétségbevonhatatlan állításokból logikusan le kell tudnunk vezetni a kiinduló probléma megoldását, vagyis *szintézist* kell alkalmaznunk.

A fent leírt módszer emlékeztet Arisztotelész – ugyancsak matematikai ihletésű – tudományelméletére. Mindkét gondolkodó úgy vélte, hogy a tudomány deduktív rendszer, mely kikezdetlenül alapállításokon nyugszik. A világból származó tapasztalatok okot és nem alapot szolgáltatnak az alapállítások belátásához. Descartes azonban Arisztotelész szemére vetette, hogy nem jutott el a helyes „első elvekhez”, s így az arisztotelészi alapon nyugvó bármely tudományelmélet csakis téves lehet.

Természettudomány

Descartes szerint a természettudomány a mozgásban levő anyagot tanulmányozza.

A természettudomány alapelvei olyan állításokat tartalmaznak az anyagról, melyek tiszták és világosak. Az anyagi létezők és folyamatok az érzékelés számára különböző tulajdonságokkal rendelkezhetnek: forma, illat, szín, hőmérséklet, hely, mozgásállapot stb. Descartes szerint azonban e tulajdonságok közül csakis a geometriai tulajdonságok (kiterjedés, forma, nagyság, mozgékonyosság) láthatók be tisztán és világosan. Ebből következően csakis ezek a tulajdonságok (az *elsődleges tulajdonságok*, ahogy később nevezték őket) azok, melyekkel az anyagi létezők valóban rendelkeznek. Minden más tulajdonság (hidegség,

melegség, színek, szagok, keménység, lágyság és hasonlóak – későbbi összefoglaló nevükön *másodlagos tulajdonságok*) annak köszönhető, hogy az anyagi részecskék hatással vannak érzékszerveinkre. Descartes az anyagot *res extensaként*, kiterjedéssel bíró szubsztanciaként definiálja: az anyag és a tér ugyanaz.

Ebből az állításból Descartes általános fizikájának számos kijelentése levezethető. Mivel a tér és az anyag megegyezik, üres tér nem létezhet. Két test egymásra hatása mindig csak közvetítő testeken keresztül lehetséges. Egyetlen test sem hat közvetlenül valamely távolabbi testre. A fizikai ok-okozati események az anyagi részecskék ütközésével vagy egyéb kölcsönhatásaival magyarázhatók. A tér (illetve az anyag) kiterjedése végtelen. Mivel nem létezik üres tér, az anyag mindenféle mozgás során örvény- vagy hullámszerű mozgást végez. Ha egy részecske megváltoztatja a helyét, akkor az új helyen található részecskének arrébb kell mozdulnia, és így tovább. Descartes még az égitestek mozgását is egyfajta örvényelmélettel kívánta magyarázni. Elméletét később Newton már említett műve, *A természetfilozófia matematikai alapjainak* második könyve cáfolja majd meg.

Descartes szerint a mechanisztikus fizika segítségével a természetnek nemcsak az élettelen, de az élő részei is leírhatók. Az állatok tulajdonképpen gépek, melyek jelentősen hasonlítanak a francia kastélyok kertjeinek hidraulikus figuráira. Ez az elmélet az öntudat és a nyelv leírására alkalmatlan. Descartes úgy vélte, hogy az emberi test gépezetéhez Isten egy racionális, anyagtalan és örök életű lelket csatolt, mely a tobozmirigyen keresztül kommunikál a testtel. Malebranche, Leibniz vagy Spinoza számára a bölcsélet egyik központi kérdése az lesz majd, hogyan kell pontosan elképzelni a test és a lélek kölcsönös egymásra hatását.

Metafizika

Az *Elmélkedések az első filozófiáról* alcíme szerint Descartes e műben Isten létezésének, valamint a lélek testtől való különbözőségének bizonyítását nyújtja. Legalább ilyen fontos azonban, hogy Descartes e művében a fizika megalapozására tesz kísérletet. Honnan tudható, hogy az anyag valóban *res extensa*, kiterjedt test? Descartes szerint olyan tiszta és világos belátás ez, amely a tapasztalatoktól függetlenül jön létre: Platón nyomdokain haladva velünk született eszmékről ír. De mi garantálja, hogy e *velünk született*, az anyag mibenlétére vonatkozó eszmék valóságosak, és megfelelnek magának az anyagnak? Descartes erre a kérdésre kétségbevonhatatlan választ vár, hiszen a fizika alapjait érintő legcsekélyebb kétely hatására is megkérdőjelezhetővé válik az egész rendszer.

A descartes-i módszer, melynek célja valamennyi tudomány megalapozása volt, elvetett minden olyan meggyőződést, mellyel szemben a kétely legenyhébb, legspekulatívabb formája is felvethető volna – bármily abszurdnak tűnne is az effajta kétely a mindennapi életben. Descartes szerint minden filozófusnak életében egyszer következetesen alkalmaznia kellene a *módszeres kétely* eszközét.

Az első *elmélkedés* végkövetkeztetése szerint minden meggyőződésünket módszeresen sutba kell hajítanunk. Hiszen lehet, hogy egy rosszindulatú Isten folyamatosan félrevezet minket, és mindaz, amit tisztán és világosan belátunk, végső fokon nem is igaz. Lehet, hogy a körülöttünk levő világ, melyet valódinak érzékelünk, nem is létezik. Ehhez csak az kell, hogy egy rosszindulatú Isten helytelen belátásokat és félrevezető tapasztalatokat idézzon elő bennünk.

Vajon e mindent átfogó, módszeres kétely szerint nem is volna lehetséges teljesen megbízható, biztos alapot találni a tudományok számára? De igen – írja Descartes a második elmélkedésben. Létezik ugyanis egyetlen állítás, melyet még e mindent átfogó kétely sem tud kikezdeni: az, hogy aki kételkedik, és akit talán félrevezetnek, az *létezik*. Mindaddig, amíg kételkedem, amíg gondolkodom, létezem: *Cogito ergo sum*. E kikezdetlenül állítás mindazonáltal csak mint gondolkodó lényre (*res cogitans*) vonatkozik rám. Hogy vajon van-e egyáltalán testem, illetve hogy milyen összefüggések vannak a testem és a lelkem között, az az önreflexió e szakaszában teljesen bizonytalan.

Descartes ezután megpróbálja bebizonyítani, hogy minden tiszta és világos belátás (tehát az anyag létezésének belátása is) igaz. Ehhez első lépésként arra utal, hogy amíg gondolkodom, addig létezem. Honnan tudhatom, hogy ez kétségbevonhatatlan állítás? Onnan, hogy tisztán és világosan belátható. Nem következik-e mindebből, hogy *minden* tisztán és világosan belátható dolog igaz? De igen, hacsak azt a kételyt nem vesszük figyelembe, hogy egy rosszindulatú Isten félrevezet minket. A harmadik elmélkedésben ezért Descartes úgy próbálja semlegesíteni ezt a kételyt, hogy bebizonyítja, csakis egyetlen, végtelenül tökéletes Isten létezik, akitől távol áll bárkinek a félrevezetése. S mert ez a jóságos Isten gondoskodott arról, hogy egy adott tiszta és világos belátást ne tudjunk megcáfolni, ezeknek a belátásoknak szükségszerűen igazaknak kell lenniük.

Az, hogy az emberek gyakran eltévelyednek, mert belátás nélkül döntenek, egyáltalán nem mond ellent Isten mindenhatóságának és jóságos voltának. Az eltévelyedésekért szabad akaratunk fegyelmezetlensége okolható, mely nem tartja magát az isteni igazságosság kritériumához (erről bővebben lásd a negyedik elmélkedést).



▲ A francia Nicolas Malebranche (1638–1715) főművében, *Az igazság kutatása (De la recherche de la vérité)* című írásában olyan teocentrikus világkép alapelveit dolgozta ki, melyben az emberi szellem két komponensből, értelemből és akaratból áll.

„Régóta észrevettem, hogy erkölcsi dolgokban olykor nagyon is bizonytalan nézetek után kell indulnunk, mintha kétségbevonhatatlanok volnának. [...] Minthogy azonban akkoriban csak az igazság kutatásának akartam élni, úgy gondoltam, hogy épp az ellenkezőt kell tennem: el kell vetnem mint feltétlen hamisat mindazt, amiben csak a legkisebb mértékben is kételkedhetem, hogy lássam, nem marad-e végül is valami a meggyőződésemben, ami teljesen kétségbevonhatatlan. Így, mivel érzékeink némelykor megcsalnak bennünket, fel akartam tenni, hogy semmi sem olyan, amilyennek érzékeink mutatják. S mivel vannak emberek, akik még a geometria legegyszerűbb tárgyaira vonatkozóan is tévednek okoskodásaikban, és hamis következtetéseket vonnak le, azért – magamról is úgy ítélve, hogy éppúgy tévedhetek, mint bárki más – elvetettem mint hamisat mindazokat az érveléseket, amelyeket azelőtt bizonyításoknak vettem. Végül pedig azt gondoltam, hogy ugyanazok a gondolatok, amelyeket ébrenlétünkben gondolunk, álmunkban is jelentkezhetnek, anélkül hogy ebben az esetben csak egy is közülük igaz volna. Ezért elhatároztam, hogy felteszem: mindazok a dolgok, amelyek valaha is bejutottak elmémbe, nem igazabbak, mint álmaim csalo képei. De csakhamar láttam, hogy mialatt így mindent hamisnak akartam felfogni, szükségképp kellett, hogy én, aki ezt gondoltam, legyen valami. S mivel észrevettem, hogy ez

az igazság: gondolkodom, tehát vagyok, olyan szilárd és olyan biztos, hogy a szkeptikusok legtúlzóbba feltevései sem képesek azt megingatni, azért úgy gondoltam, hogy aggály nélkül elfogadhatom a filozófia amaz első elvének, amelyet kerestem.

Azután figyelmesen megvizsgáltam, mi vagyok én. Láttam, hogy el tudom képzelni: nincs testem, nincs világ, és nincs tér, amelyben vagyok. De azért azt nem tudom elképzelni, hogy magam nem vagyok; ellenkezőleg, éppen abból, hogy azt gondolom, hogy más dolgok igazságában kételkedem, egészen világosan és bizonyosan az következik, hogy én vagyok. Ellenben mihelyt csak megszűntem volna gondolkodni, nem volna semmi alapom azt hinni, hogy vagyok, még ha igaz volna is minden egyéb, amit valaha képzeltem. Ebből felismertem, hogy olyan szubsztancia vagyok, amelynek egész lényege vagy természete nem egyéb, mint gondolkodás, amelynek, hogy létezzék, nincs szüksége semmiféle helyre, s amely nem függ semmiféle anyagi dologtól. Úgyhogy ez az én, azaz a lélek, amely által az vagyok, ami vagyok, teljességgel különbözik a testtől, sőt: könnyebben is lehet megismerni, mint a testet, s még akkor is egészen az volna, ami, ha a test nem léteznék.”

René Descartes: *Értekezés a módszerről*.

(Szemere Samu fordítását átdolgozta Boros Gábor)



▲ A leideni születési festő, Jan Lievens nemcsak németalföldi költőkről és tudósokról készített portrékat, de 1645 körül lerajzolta Descartes-ot is.

Tiszta és világos belátásunk, mely szerint az anyag *res extensa*, egyenesen az anyag lényegét érinti. Az a belátásunk, miszerint Isten létezik, arról is meggyőz minket, hogy Isten létezése szükségszerű (lásd az ötödik elmélkedést).

Végül a hatodik elmélkedésben Descartes azt bizonyítja, hogy a minket körülvevő dolgok megfigyelésekor sem vezet félre minket Isten, még ha maguk a dolgok a színük vagy a szaguk által más-milyennek mutatják is magukat, mint amilyenek valójában.

Dualizmus, morál és orvostudomány

Metafizikájára támaszkodva Descartes úgy véli, hogy az általa megállapított természettudományos alaptételek kétségbevonhatatlanul igazak. Ezek a tételek tisztán racionális tételek: nem származtathatók érzéki tapasztalatokból. Később az angol empirizmus veti majd fel ennek az ellenkezőjét: azt, hogy a természettudományokat a megfigyelésekre, tapasztalatokra kell alapozni (Newton éppen Descartes ellenében fogalmazza meg híres mondatát: „Én nem alkotok hipotéziseket”).

Szintén a descartes-i igazságkritériumokból következik, hogy az emberi lélek nem alkot egységet a testtel. A módszeres kétely segítségével ugyanis világosan megérthető, miben áll a gondolkodás, anélkül hogy ehhez a testünket használnánk. Descartes mindebből azt a következtetést vonja le, hogy Isten a lelket a testtől függetlenül teremtettem meg, még ha egymáshoz is csatolta őket az emberben. Filozófiai szakkifejezéssel élve, Descartes szerint test és lélek két külön szubsztancia. A Descartes utáni filozófia számos problémát, kérdést vet majd fel a test és a lélek dualizmusáról.

Descartes szerint a lélek alapvetően aktív, az anyag pedig alapvetően passzív. Az anyag önmagától nem képes mozgásba lendülni, a mozgás tehát nem tartozik az anyag lényegi tulajdonságaihoz. A természetben megfigyelhető mozgások magyarázatakor Descartes Istenre hivatkozik; Isten az, aki kezdetben mozgásba lendítette az anyagot, s a mozgás intenzitása azóta is változatlan; ez az impulzus-megmaradás törvénye. A természeti törvények mindössze azt írják le, miképpen adja át az egyik anyagi test a másiknak az impulzust. Minden egyes embert a saját lelke hoz mozgásba – s itt a karteziánus bölcsélet egyik köz-

ponti problémájához érkeztünk el: hogyan képes az emberi lélek a mozgás előidézésére, ha a lélek maga anyagtalan és az anyag zárt rendszerén belül az impulzus-megmaradás törvénye érvényesül?

A dolgok megfigyelésekor az anyag és a lélek viszonya megfordul. A megfigyelt anyag hatással lesz a lélekre, mely csak ezáltal képes észlelni a dolgokat. A lélek annak van tudatában, hogy megfigyel valamit; az adott dologról nincsen közvetlen tudomása. Hogyan hat az anyag a lélekre? Honnan tudhatja a lélek, hogy a megfigyelt dolog létezik, ha mindössze a megfigyelés aktusának van tudatában? Descartes a külvilág létezésének bizonyítása során Isten jóságos voltára hivatkozik. De vajon ez a mozzanat nem éppen abból indul-e ki, amit be kellene bizonyítania: a tisztán és világosan belátható állítások megbízhatóságából? A Descartes utáni filozófusok számára a külvilág létezésének problémája is számos spekuláció kiindulópontjaként szolgál.

Descartes, akárcsak Bacon, igen fontosnak tartotta a tudományok *alkalmazását*. Úgy vélte, a tudomány (különösen a mechanika és az orvostudomány) képessé teszi majd az embert arra, hogy egy nap a természet ura legyen. Az emberi élet meghosszabbítását is fontosnak tekintette: egyik 1637-es keltezésű, Constantijn Huygenshez címzett levelében arról a reményéről ír, hogy az orvostudomány előrehaladásának köszönhetően talán száz évig is élél majd.

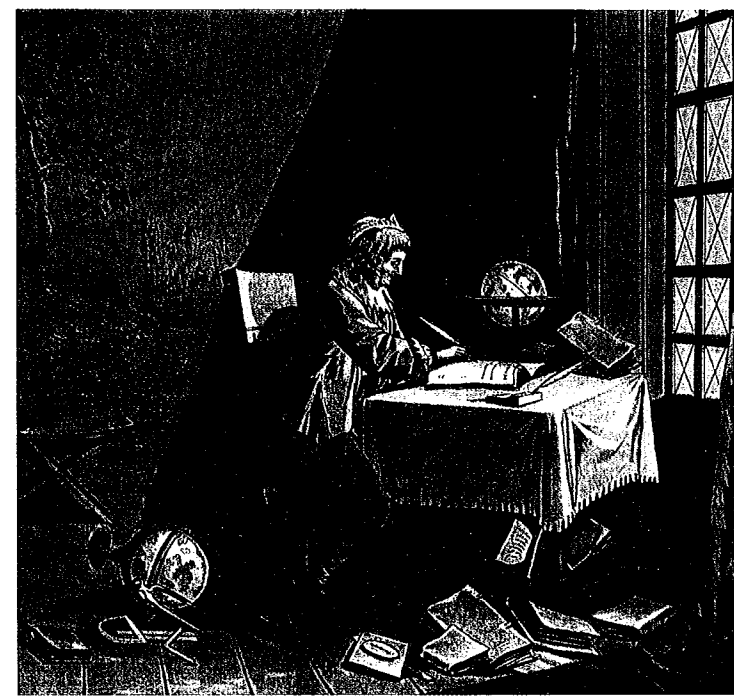
1646-ban azonban már másképp ír az orvoslásról: „az életemet meghosszabbító szerek helyett ráleltem egy sokkal egyszerűbb, megbízhatóbb megoldásra: nem szabad félnem a haláltól”. E „megbízhatóbb megoldás” hátterében a karteziánus morált feltételezhetjük.

E morál lényege, hogy vágyainkat olyan területekre összpontosítsuk, melyeket képesek vagyunk befolyásolni; csak így képzelhető el a tartós boldogság, hiszen például testi folyamatainkat – bizonyos ponton túl – már nem tudjuk irányítani. A karteziánus morál szerint képesek lehetünk a földi létet távolról, egy színjáték nézőjeként szemlélteni, s ez csak azért lehetséges, mert lelkünk független a testünktől. Morális elmélkedéseink során meg kell tanulnunk mindent az örök életű lélek szempontjából mérlegelni, melyet a halál nem fenyegethet; ekképpen test és lélek dualizmusa a descartes-i morálban is döntő jelentőséget kap.

Descartes művei közül az alábbiakat kell mindenképpen megemlítenünk:

– *Szabályok az értelem vezetésére* [In: *Válogatott filozófiai művek*. Akadémiai Kiadó, 1980] (*Regulae ad directionem ingenii*), 1628 körül, befejezetlen maradt. A karteziánus módszer legrészletesebben kifejtett magyarázatát itt találhatjuk.

– *A világ avagy Tanulmány a fényről* (*Le Monde ou Tra-*



ité de la Lumière): 1633-ban már nyomdakész volt, amikor Descartes értesült Galilei elítéléséről. Mivel ebben a műben a kopernikuszi világképet vette védelmébe, eltekintett a publikálástól, hogy elkerülje az egyházzal való összeütközést.

– 1637-ben, Leidenben jelent meg először nyomtatásban Descartes-mű: három hosszú esszé adott ki – *Dioptrika*, *Égi jelenségek*, *Geometria* –, melyeket az *Értekezés a módszerről* [Ikón, Matúra, 1992] (*Discours de la Méthode*) vezetett be. Ez utóbbi magába foglalja Descartes stilizált életrajzát, módszerének vázlatos formáját, a descartes-i morál néhány fő szabályát, egy vázlatos metafizikát, s végül Descartes tudományos rendszerének összefoglalását. A *Dioptrika*ban az emberi arc észlelésének geometriai, fiziológiai és pszichológiai elméletét találjuk, kiegészítve a lencsecszolásra tett utalásokkal. Descartes itt publikálta először a fénytörés szinusz-törvényét. Az *Égi jelenségek* többek között a szivárványok helytálló magyarázatát nyújtja, a *Geometriában* pedig Descartes lefektette mindannak az alapjait, amit ma analitikus geometriának nevezünk.

– Filozófiai főműve, az *Elméledések az első filozófiáról* [Atlantisz, 1994] (*Meditationes de la prima philosophia*) 1641-ben jelent meg Párizsban. Megjelenését a kortársak ellenvetései, majd Descartes válaszai követték. 1647-ben franciául is megjelent *Meditationes metaphysique* (*Metafizikai elmélkedések*) címmel.

– Abban a reményében, hogy tudományos rendszert a skolasztika helyett oktatják majd az egyetemeken, 1644-ben kompendiumot állított össze *A filozófia alapelvei* [In: *Válogatott filozófiai művek*. Akadémiai Kiadó, 1980] (*Principia philosophiae*) címmel.

– Élete utolsó éveit etikája kidolgozásának, valamint az emberi test és lélek kapcsolatának szentelte; lásd erről levelezését Erzsébet pfalzi hercegnővel (1644–1647), illetve *A lélek szenvedélyei* [In: *Válogatott filozófiai művek*. Akadémiai Kiadó, 1980] (*Les passions de l'âme*, 1649).

▲ Descartes neve már a 18. században is jól csengett, jóllehet akkoriban még alig tanulmányozták műveit. Ez az 1791-ből származó ábrázolás is utal rá, hogy nem tartotta sokra a régi könyvek filozófiáját: a legtöbb könyv a földön hever. Descartes mindenekelőtt közvetlenül a világot, a „természet könyvét” kívánta tanulmányozni.

Pascal



Blaise Pascal (1623–1662) kitűnő matematikus és fizikus volt. Tizenhat évesen már tanulmányt írt a kúpszeletekről, 1642-ben pedig számológépet szerkesztett, hogy segítse apját adófelügyelői munkájában. Később hozzájárult a valószínűségszámítás, a geometria és a számelmélet kidolgozásához is.

Pascal maga nem alkotott önálló bölcseleti rendszert. Tudományos művei mellett elsősorban vallásos szövegei miatt tartjuk számon. Idős apjának ápolói a flamand teológus, Cornelis Jansen követői közül kerültek ki, így Pascal kapcsolatba kerülhetett a janzenizmussal. Hosszú időn át gyötörték a kétségek, de 1654. november 23-ának éjjelén mély vallásos megérintettségben volt része. A *Vidéki levelekben* [Új Palatinus Könyvesház, 2002] (Lettres provinciales, 1656–1657) védelmébe vette a janzenistákat a jezsuitákkal szemben. A kereszténység védelmében írt apológiáját halála után adták ki *Gondolatok* [Gondolat, 1978] (Pensées) címmel.

Pascal szenvedélyesen és éleselméjűen ragadta meg azt a kérdést, mely a 17–18. században oly sokakat foglalkoztatott: az új tudományok és a keresztény hit viszonyának kérdését.

A 17. század szerencsétlensége

Az arisztotelészi természettudomány, mely Európában a 13. században vált ismertté, jórészt alátámasztja a kereszténység álláspontját: Arisztotelész szerint az emberi világ a mindenség középpontjában található. A 17. századi kozmológia azonban gyökeresen eltérő világképpel állt elő: a Föld csak az egyik a Nap kísérői közül, naprendszerünk pedig csak az egyik a végtelen világegyetem számos naprendszere közül.

Descartes továbbra is a teremítő Istent dicsőítette, amikor az új világképről írt, de vajon mennyire voltak hatásosak a szavai? A természettudomány, mely egykor a vallás egyik tartóoszlopa volt, egyre nehezebb helyzetekbe kényszerítette a hitet; hiszen ha valaki megismerte az új tudományokat, annak talán inkább az volt a természetes, hogy kételkedjen a kereszténység igazában. „Látom a világmindenség rettentő térségeit, amelyek körülölelnek, és én e roppant kiterjedés egy kis zugához vagyok láncolva, anélkül hogy tudnám, miért helyeztettem inkább ide, mint máshová” – beszélteti Pascal egyik szereplőjét. Majd valamivel

később, immár saját hangján, így ír: „E végtelen térségek örök hallgatása rettegéssel tölt el.”

Bár a modern természettudományos gondolkodás mindig is bizonyos fenyegetést jelentett a vallásosság számára, e fenyegetettség megsokszorozódik, ha a spekulációk magát a vallási tartalmakat veszik górcső alá. A racionalista gondolkodó számára a vallásosságnak csak azok az elemei fogadhatók el igazán, melyeket racionális módon képes belátni, jóllehet elismeri, hogy a kinyilatkoztatott igazságokat is elfogadja. Descartes szerint a Bibliát nem kell szó szerint érteni, ugyanis az az egyszerű, vallásos emberek nyelvén szól. Ily módon a filozófus mintegy saját Istent farag magának. Pascal szerint azonban az ember egyedül Ábrahám, Izsák és Jákob Istenénél lelhet vigasztalást, nem pedig a tudósok vagy a filozófusok Istenénél. Úgy vélte, legfőbb ideje megálljt kiáltani az önhitt vallási spekulációknak.

Pascal kétféle tudományosságot különböztetett meg. Abban a tudományosságban, mely az érzékszervek és az értelem területét vizsgálja (idetartozik a matematika, a fizika, az orvostudomány), nincs értelme történelmi tekintélyekre hivatkozni. A fejlődés, mely elméletileg a végtelenségig tart, csak a megfigyelések és hipotézisek útján képzelhető el. A történelmi tudományok ezzel szemben elsősorban azt vizsgálják, mit írtak előtűnk. Elméletileg e területen a megszereshető ismeretek száma véges. A tudósnak a forrás tekintélyét kell figyelembe vennie, minden önálló okoskodás elvetendő. Pascal szemében a legprominensebb történelmi tudomány a teológia. Azokban az esetekben, mikor az értelem számára kifürkészhetetlen a vallás tanítása, elég csak felütni a Szentírást, mely egyesíti magában az igazságot és a tekintélyt.

Pascal szerint a 17. század nagy szerencsétlensége, hogy a természettudományokban tekintélyekre hivatkoznak (pl. Arisztotelészre), a teológiában viszont, ahol a Biblia és az egyházatyák tekintélyének vitathatatlanak kellene lennie, mindenki a saját feje után indul. „Bátorságot kell öntenünk mindazokba, akik félénkek ahhoz, hogy a fizikában saját gondolataikra hallgassanak, és le kell törnünk mindazok önteltségét, akik újdonságokkal állnak elő a teológia területén” – írja.

A kereszténység védelmében

Miután a természettudomány a vallásosság támasztópilléréből annak „ártó szellemévé” vált, meg kellett védeni a kereszténységet a vallástalannok támadásaitól – legalábbis ez volt Pascal célkitűzése. Betegsége és korai halála azonban megakadályozta abban, hogy apológiáját teljességgel kidolgozza.

A kereszténység pascali apológiája első pillantásra paradoxnak tűnik. Hiszen ahogy Pascal a hit-

„Igazságosság, erő. Az igazság azt követeli, hogy az igazságot kövessük, a szükség meg azt, hogy a legerősebbet. A jog erő nélkül tehetetlen; az erő igazságosság nélkül zsarnoki. Az erőtlenség jogrenddel szembeszállnak, mert mindig akadnak gonoszak; a jogtalan erőszakot váddal illetik. Össze kell tehát kapcsolni az igazságosságot az erővel, ezért vagy az igazságot kell erőssé, vagy az erőset igazságossá tennünk.

Az igazságosság vitatható, az erő azonban nagyon jól felismerhető és vitathatatlan. Így aztán nem volt rá mód erő adni az igazságosságnak, mert az erő szembeszállt vele, kijelentvén, hogy ő az igazságos. Mivel nem tudták elérni, hogy ami igazságos, egyúttal erős is legyen, úgy intézték az emberek, hogy az legyen igazságos, ami erős.

[...]

béli igazságokról írja: „magasan a természet fölé helyezte őket Isten, s az egyes emberi lelkekbe úgy ülteti bele őket, ahogyan jónak látja”. Mi végre tehát a hit védelme, ha a hit kegyelme csakis Istentől származhat? Pascal pontosan körülírja, milyen céllal veszi védelmébe a vallást. A kegyelmet esőhöz hasonlítja, mely áldás a földművesnek, hiszen növekedésnek indul tőle a vetés. A földműves maga nem képes létrehozni az esőt. Az eső azonban csak akkor hasznos a földműves számára, ha előtte felszántotta a földet, és elvetette a magokat. Pascal saját munkáját a szántóföld megműveléséhez hasonlította: fel akarta készíteni az embereket, hogy képesek legyenek magukba fogadni a hit kegyelmét.

Pascal az emberi életet a következőképpen értelmezte. Amíg az emberek szórakoznak, és nincsenek tisztában önmagukkal, boldogok: nincsen szükségük a kegyelemre. De amint a halál vagy betegség fenyegeti őket, és végiggondolják, kik és mik is ők valójában, azonnal átérzik elesettségüket. Ezt elkerülendő, egész életünk nem áll másból, mint hogy a szórakozással eltereljük a figyelmünket önmagunkról. A filozófusok értetlenkednek, ha valaki egész nap hajszol egy nyulat, és észbe sem jutna megvenni a piacon. Mert a filozófusok keveset tudnak az emberi természetről: nem tudják, hogy van valami, amiért jobb a nyúlra vadászni, mint megvenni a piacon: a szórakozás miatt. Ezzel a gondolatával Pascal minden örömről, minden emberi vívmányról – eszmékről, tudományokról, dolgokról, melyekre büszkék lehetnénk – megsemmisítő kritikát mond. Ezek mind csak a szórakozás különböző formái, melyek segítenek nekünk elmenekülni önmagunk

Platón és Arisztotelészt kizárólag az iskolamesterek hosszú lebernyegében szoktuk magunknak elképzelni. Pedig társaságba való derék emberek voltak, másokhoz hasonlóan ők is elnevetgéltek barátaikkal; s amikor szórakozásból műveiken, a *Törvényeken* és a *Politikán* dolgoztak, játszva írtak; életüknek ez volt a legkevésbé filozófiai, a legkevésbé komoly része, a legfilozofikusabb az egyszerű és nyugodt élet volt. A politikáról úgy írtak, mint aki egy bolondokházában akar rendet teremteni, s ha színleg mégis úgy beszéltek róla, mint valami jelentős dologról, az csak azért volt, mert tudták, hogy azok a bolondok, akikhez szólnak, királynak, császárnak kezelik magukat. Belementek az elveikbe, hogy a lehető legkisebbre csökkentsék örültségük káros következményeit.”

Pascal: *Gondolatok*.

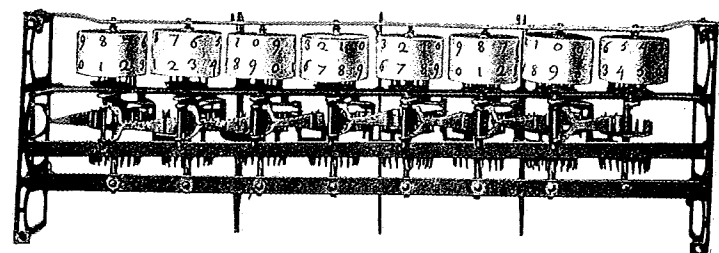
(Ford. Pödör László)

elől. Az ember azonban nagyszerűen is tud viselkedni: akkor, amikor ráébred önnön elesettségére. Kíméletlen tónusban fogalmazza meg, hogyan kívánja felkészíteni az embert a hit befogadására: „Ha kérkedik, megalázom; ha megalázkodik, di-csérem; állandóan ellentmondok neki, amíg csak meg nem érti, hogy érthetetlen szörny.”

S ha már felkészült az ember, vágyakozni fog az ellentmondásos emberi természetet megmagyarázó belátás és az elesettségéből kivezető kegyelem iránt. Pascal apológiájának legnagyobb részében azt fejtegeti, hogy sem a filozófusok, sem a kereszténységen kívüli vallások nem leltek rá erre a belátásra és kegyelemre. Csakis a kereszténység és az isteni kegyelem képes segíteni az emberen. Azt, hogy az ember miért nyomorult és nagyszerű is egyben, három dolog magyarázza: a bűnbeesés, a keresztény tanítások és az, hogy Isten az embert önnön képére teremtette. A nyomorult földi létből a végtelenül boldog, halál utáni élet szabadít meg minket, melyben, ha Isten is úgy akarja, részesülhetünk.

Pascal tisztában volt vele, hogy érvei önmagukban nem bizonyító erejűek, hiszen csakis a kegyelem révén nyerhetünk teljes bizonyosságot a kereszténység igazáról. Ebben az értelemben a hit elfogadása és a kegyelemre való várakozás némi kockázatot is magában hordoz. Pascal híres szerencsejátékos érvében azonban úgy véli, megfontolt szerencsejátékosként a hitre kell tennünk tétjeinket. Hiszen így alig kockáztatunk valamit – mindössze néhány e világi örömről kell lemondanunk –, a lehetséges nyeremény azonban nem kevesebb, mint a végtelenül boldog örök élet a halál után. Akárcsak Pascalt, Spinozát is rabul ejtette Isten.

▼ Pascal alig volt húszéves, mikor számológépet épített – a maga nemében az elsőt –, hogy megkönnyítse vele apja munkáját, aki Normandiában volt adófelügyelő.





Spinoza

Benedictus Spinoza (1632–1677) Hollandiába menekült vagyonos zsidó kereskedő fiaként született Amszterdamban. Egyik tanítója Uriel da Costa volt, akit a zsidó közösség kétszer is kiátkozott, és nyilvánosan megkorbácsoltatott, amiért azt állította, hogy a vallásokat az emberek találták ki. 1656-ban Spinozát is kiátkoztatták, „förtelmes eretn

nekségei” és „szörnyű tettei” miatt; a spanyol inkvizíció feljegyzései szerint Spinoza tagadta a lélek halhatatlanságát, és úgy vélte, Isten csak filozófiai értelemben létezik.

1660 körül Rijnsburgba költözik, filozófus barátokkal veszi körül magát, és lencsecsiszolásból él. Itt írja meg *Tanulmány az értelem megjavításáról* [In: *Ifjúkori művek*. Akadémiai Kiadó, 1981] (Tractatus de intellectus emendatione) című művét, 1663-ban pedig a *René Descartes filozófiai alapelveit* [In: *Ifjúkori művek*. Akadémiai Kiadó, 1981] (Renati Descartes Principiorum philosophiae) adja ki Lodewijk Meyer segítségével. Ugyanebben az évben Voorburgba, 1670-ben Hágába költözik. Megismerkedik Johan de Witt-tel, a holland tartományok főminiszterével, és olyan vendégeket is otthonában fogad, mint Henricus Oldenburg, az angol Királyi Társaság, a Royal Society titkára. Névtelenül publikálja nagy felháborodást keltő *Teológiai-politikai tanulmányát* [Osiris, 2002] (Tractatus theologico-politicus), melyben kritikának veti alá a kinyilatkoztatást, és a vallási tolerancia mellett érvel.

1672-ben, Hágában a felbőszült Orániai-párti tömeg (a hatóságok hallgatólágos beleegyezésével) felkoncolta Johan de Witt-t és hazaárulással vádolt testvérét, Cornelist. Spinoza, aki műveiben az önuralom és a mértékletesség fontosságáról írt, magánkívül volt a haragtól és a keserűségtől. Mint ahogy később Leibniznek elmesélte, e napon plakátot készített *Ultimi barbarorum* (Utolsó barbárok!) felirattal, hogy kiszögezze a tömegnek, de a szállásadója jobbnak látta erőszakkal megakadályozni ebben – talán az életét mentette meg.

Spinoza szemében az emberi lét nem áll másból, mint hogy sorozatosan egyik vágytól a másikig sodródunk, anélkül hogy vágyakozásaink igazán enyhülnének. Filozófiai főművében, az *Etikában* [Osiris, 1997] – mely csak halála után jelent meg, 1677-ben – leírja, hogyan szabadulhatunk meg az örökös, reménytelen boldogságkereséstől: ha felismerjük, hogy a mindenség szemszögéből a természetben minden szükségszerű. Ha ez sikerül, nemcsak a sorsunkkal, de önmagunkkal és embertársainkkal is megbékélhetünk. Nem sokkal halála előtt írta meg *Politikai tanulmányát* [Akadémiai Kiadó, 1980] (Tractatus politicus). Halálát gümőkór okozta, melyet alighanem csak súlyosbítottak azok az anyagok, melyek a lencsék csiszolásakor kerültek a szervezetébe.

Pascal Ábrahám, Izsák és Jákob személyes Istenének kegyelmében reménykedett, aki a szívnek megadja azokat az érveket, „melyeket az érvelő ész nem ismer”, Spinoza viszont egy személytelen, panteisztikus Isten képét dolgozta ki vaskövetkezetességgel. Az ismeretek egyes lépcsőfokain túljutva, az ember elérheti a legfőbb jót, mely az Isten iránt érzett intellektuális szeretet, Isten iránt, aki egységbe foglalja a természetet, a szellemet és minden létezőt. A *Teológiai-politikai tanulmány*-ban Spinoza igazat ad Pascalnak abban, hogy a teológia olyan történeti tudomány, melynek egyedül a Bibliát kell tanulmányoznia. Ha azonban a történeti vizsgálat tárgyává tesszük a Szentírást – érvel Spinoza –, kiderül, hogy e könyvnek számos szerzője van, akik több mint kétezer éven át dolgoztak a szövegen, melyet a „szeszélyes és befolyásolható” zsidó nép igényeihez igazítottak. Tehát korántsem fogadhatunk el minden bibliai szöveget isteni tanításként. Spinoza szerint a törvény magját a felebaráti szeretet parancsa alkotja. Ezért ismerjük meg a vallásos ember a tetteiről, s nem annak alapján, hogy milyen hitbéli felfogást, dogmákat követ. Ez utóbbiak kapcsán Spinoza a tolerancia és a szabad véleménynyilvánítás mellett foglalt állást, melyek szerint nemhogy ártának, hanem kifejezetten használnának a vallásoknak, és elősegítenék a köztük levő megbékélést.

Ilyen teológiai végkövetkeztetések után a filozófusnak lehetősége nyílik önálló Istenkép megalkotására is, melyet Spinoza meg is tesz a halála után kiadott főművében, az *Etikában*. Az impozáns könyvet Spinoza teljesen az euklidészi geometria analógiájára építette fel. Mind az öt rész (1. Istenről; 2. A lélek természetéről és eredetéről; 3. Az indulatok eredetéről és természetéről; 4. Az emberi szolgáltságról, vagyis az indulatok erejéről; 5. Az értelem hatalmáról, vagyis az emberi szabadságról) definíciókkal, axiómákkal és posztulátumokkal (tételekkel) kezdődik. Az axiómák igazságtartalmát Spinoza a bennük foglalt, tisztán és világosan belátható kijelentésekből eredezteti. Ezekből a kijelentésekből az axiómák igazságtartalma is levezethető, melyeket lehetetlen – Descartes módjára – módszeresen kétségbe vonni. Spinoza szerint tehát a filozófia első lépésének nem a módszeres kételynek kell lennie, hanem a legtökéletesebb belátásnak: a természet megértésének.

Subszztancia és kauzalitás

A *szubsztancia* szó a görög filozófusok használatában azt a változatlan dolgot jelentette, amely a változó jelenségek alapjául szolgál. Démokritosznál az atomok, Platónnál a változatlan formák vagy az ideák voltak a szubsztanciák. Arisztotelész szerint az ideák vagy az esszenciák csak a konkrét létezőkben nyilvánulnak meg, ezért ő

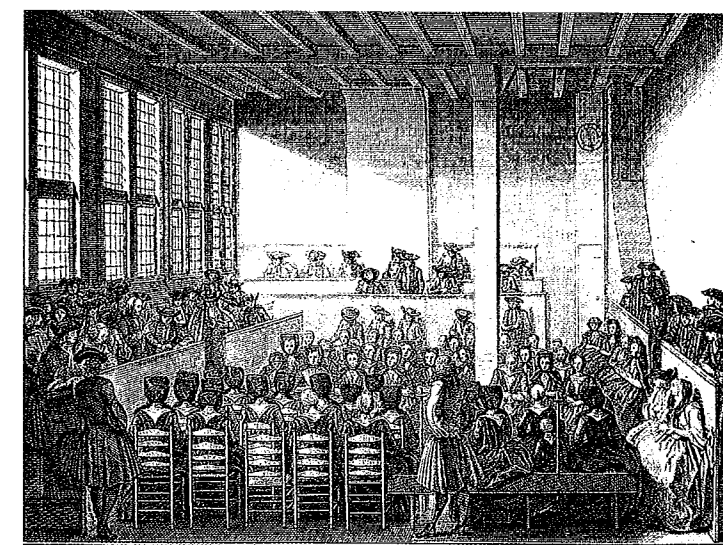
mindig a konkrét létezőt vagy személyt (pl. Szókratészt) tekinti szubsztanciának. Ebben az értelemben nevezzük szubsztanciának azt, aminek esszenciája van és ami önmagában is létezhet, ellentétben az attribútumokkal vagy tulajdonságokkal.

Az arisztotelészi szubsztanciaelmélet 17. századi alkalmazása több szempontból is nehézkesnek bizonyult. Descartes a fizikájában leszámolt azzal a gondolattal, hogy a természetben többféle esszencia is elképzelhető lenne. A matematikai fizika feltételezi, hogy minden anyagi létező egyetlen attribútummal bír: a térbeli kiterjedéssel. A különböző anyagi testek pusztán különböző módzatai a *kiterjedés* attribútumának. Ezek után azonban hogyan tekinthetjük őket szubsztanciáknak, önálló létezőknek? Miben rejlene az önállóságuk? Ehhez hasonló gondolatmenetet gondolt végig a francia Nicolas Malebranche (1638–1715). Az individuális létezők önállósága azonban egy másik szemszögből is kétséges lehet: a keresztény világképből vajon nem az következne, hogy az „önálló” jelző egyedül a Teremtőt illeti meg?

Spinoza nagy bátorsággal látott neki e gondolatmenetek végigvitelének. Az önálló testek szerint nem mások, mint a *kiterjedés* végtelen attribútumának módzatai. Ez az attribútum egyetlen végtelen szubsztanciához, a teljességhez tartozik. Ehhez hasonlóan az individuális szellemek is a *szellem* végtelen attribútumának változatai. A teljesség vagy a végtelen szubsztancia egyedüli létező, melynek végtelen sok attribútuma van. Az ember nem más, mint e két attribútum, a kiterjedés és a szellem attribútumainak módzata, s emiatt a teljességnek csak e két attribútumát ismeri. A teljesség magával Istennel egyenértékű. Isten dinamikus valójától, a *natura naturans*tól (teremtő természet) megkülönböztethetjük a változatok teljességét, a *natura naturatát* (teremtett természet). Isten végtelen, örök és egyetlen. Minden, ami létezik, Isten; rajta kívül semmi sem létezik, és semmi sem érthető meg.

A 17. századi filozófiában ezzel párhuzamosan felbukkannak olyan gondolati tendenciák, melyek Istent az egyedüli teremtő okként határozzák meg. Descartes-nál Isten az anyag mozgásának, a lélek eszméinek, valamint a test és a lélek kölcsönhatásának első oka. Spinoza e téren is már létező gondolati motívumokkal jut el végkövetkeztetéséhez: az anyagi és a szellemi létezők külön-külön zárt, előre meghatározott, kauzális rendszereket alkotnak. Ezért elképzelhetetlenek a test és lélek közötti kölcsönhatások, bár e kölcsönhatások látszata fennáll, mivel strukturális párhuzamosságok figyelhetők meg a szellemi és a testi attribútumok változatai között. A párhuzamosságok oka, hogy Isten személyében minden attribútum egységet alkot.

Tekintve, hogy a megtapasztalható világ Isten



tulajdonságainak különböző módzatait tartalmazza, helytelen volna Isten munkájában azt a fajta kauzalitást feltételezni, melyet a kereszténység a teremtés folyamatához kapcsol. Isten örök és időtlen. Az örökkévalóság szemszögéből a kauzalitás épp olyan zárt rendszert alkot, mint a logika. A változatok végtelen sora éppen úgy következik Isten lényéből, mint az a tény, hogy a háromszög szögeinek összege 180°. A kauzalitásnak ez a fajta megközelítése magyarázza, hogy Spinoza az *Etikáját* egyfajta axiomatikus, „geometrikus” rendszerben építette fel. Spinoza Istenfogalma távol áll Pascal, illetve a keresztény tradíció személyes Istenétől. E hagyományos istenfogalom Spinoza szerint kizárólag az emberi tudatlanság terméke.

Az érzelmekről

A nyugati filozófia platonikus-racionalista tradíciójának sarkalatos tétele szerint az érzelmek és a szenvedélyek, melyek a testhez kötődnek, eltérítik a szellemet a valódi megismeréstől, ami pedig az emberi élet célja volna. Ebben az értelemben vélte Platón, hogy a filozófia nem más, mint a halál utáni vágy, hiszen a halál megszabadítja a lelket a testtől.

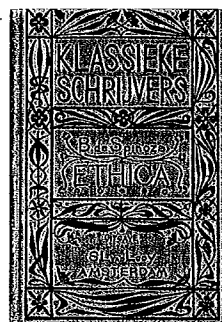
Hasonló gondolatokat Spinozánál is találhatunk. Az *Etika* második részének végén azt olvasuk, hogy a test és a lélek egységet alkot Istenben. De hogyan élhet az ember e belátás szerint, ha az érzelmei örökké eltérítik? Hogyan győzhetné le szenvedélyeit? Ezeket a kérdéseket tárgyalja az *Etika* harmadik, negyedik és ötödik része.

Spinoza abból indul ki, hogy valamely szenvedély, vagyis affektus csak egy nála erősebb, ellentétes affektus segítségével fékezhető meg. Akárcsak Descartes, Spinoza is a szellemi eltévelyedések közé sorolja az affektusokat, tehát Spinoza szerint a szenvedélyek és a (helyes) tudás között nem minőségi, hanem fokozati különbség van. Módosíthatjuk szenvedélyeinket, ha megismerjük és „világosab-

▲ Spinoza vonzónak találta a kollegiánsok mozgalmát, ezt az individualista, szerény, vallásos mozgalmat, mely templomok helyett városi és falusi magánházakban tartotta összejöveteleit.

„35. tétel

Ha valaki azt képzei, hogy a szeretett dolog ugyanolyan vagy szorosabb baráti kötelékkel fűz magához másvalakit, mint aminővel ő egyedül bírta eddig, gyűlölni fogja a szeretett dolgot, és irigyelni azt a másikat.



Bizonyítás

Minél nagyobbak képzei valaki a szeretett dologban az iránta való szeretetet, annál büszkébb lesz (az előző tétel szerint), azaz (e rész 30. tételének megjegyzése szerint) annál jobban fog örülni. Ezért (e rész 28. tétel szerint) tőle telhetően azt törekszik majd elképzelni, hogy a szeretett dolog minél szorosabban kapcsolódjék hozzá; s ez a törekvés, vagyis vágy csak fokozódik, ha azt képzei, hogy másvalaki ugyanazt kívánja magának (e rész 31. tétel szerint). Ámde a feltevés az, hogy ezt a törekvést, vagyis vágyat gátolja magának a szeretett dolognak a képe, amelyet annak a képe kísér, akit a szeretett dolog magához fűz. Benne tehát (e rész 11. tételének megjegyzése szerint) épp ezáltal szomorúság támad, s ezt kíséri a szeretett dolognak ideája mint ok, s egyszersmind ama másinak a képe: azaz (e rész 13. tételének megjegyzése szerint) gyűlölet támad benne a szeretett dolog, s egyúttal ama másik ellen (e rész 15. tételének köv. tétel szerint), amelyre ennél fogva (e rész 23. tétel szerint) irigykedni fog, mert gyönyörködik a szeretett dologban. E. k. b.

▼ Jacob Böhme (1575–1624) erősen misztikus színezetű filozófiáját hevesen támadta az ortodox reformáció, művei ennek ellenére széles körben elterjedtek. Böhme szerint Isten „ősalap”, aki szabadon, örök háborítatlanságban és csendes elragadtatásban nyugszik önmagában.



bá” tesszük őket. E módosítás eredményeképpen nem elszenvedjük ezeket az affektusokat, hanem képesek leszünk irányítani őket. Freudot mintegy megelőzve, Spinoza arról ír, hogy megszüntethetjük a szenvedélyeinknek való alávetettségünket, ha felismerjük valódi okaikat. Ezért véli úgy, hogy a szabadság nem más, mint a szükségszerűség felismerése, belátása. „Amennyiben az elme valamennyi dolgot mint szükségszerűt ismeri meg értelme révén, annyiban többre képes az affektusok ellenében, vagyis kevésbé szenved tőlük” – hangzik az V. rész 6. tétele.

Az *Etika* harmadik részében Spinoza a szenvedélyek mélyebb megismerését tűzi ki célul. Ehhez „az emberi ösztönöket és cselekedeteket ugyanúgy kell vizsgálat alá venni, ahogy azt a vonalakkal, a síkokkal és a térbeli idomokkal tesszük”. E harmadik rész az emberi szenvedélyek legteljesebb tablóját nyújtja talán az egész világirodalomban, s ehhez alighanem éppen erre a hűvös, „matematikai” tárgyalásmódra volt szükség. Ahogy a geometria minden térbeli testet pontok, vonalak és síkok segítségével ír le, úgy használ az értelem leírásához Spinoza három alapvető adottságot. Először is minden teremtmény ragaszkodik

Megjegyzés

Ezt az irigységgel kapcsolatos gyűlöletet a szeretett dolog ellen, *féltékenységnek* nevezzük. Ez tehát nem más, mint a lélek ingadozása, amely egyszerre támad szeretetből és gyűlöletből, s amelyet másvalakinek ideája kísér, akit irigyelünk. Azonkívül ez a gyűlölet a szeretett dolog iránt nagyobb lesz, minél nagyobb az az öröm, amelyet a féltékenyben a szeretett dolog viszonszeretete szokott keltetni, s minél nagyobb az az affektus is, amely által aziránt afficiáltott, akiről azt képzei, hogy a szeretett dolgot magához kapcsolja. Mert ha gyűlölte őt, a szeretett dolgot (e rész 24. tétel szerint) már azért is gyűlölni fogja, mivel elképzei, hogy abban keltett örömet, amit maga gyűlöl, de azért is (e rész 15. tételének köv. tétel szerint), mert kénytelen a szeretett dolog képét összekötni annak képével, akit gyűlöl. Ez az ok többnyire a nő iránti szerelem esetében fordul elő. Mert aki elképzei, hogy akit szeret, másnak adja oda magát, az nemcsak el fog szomorodni amiatt, hogy vágya gátlást szenved, hanem irtózni is fog a szeretett dologtól, mert képével kénytelen valakinek nemi részeit és kiürüléseit összekötni. Hozzájárul ehhez végül az is, hogy a féltékenységet nem azzal az arccal fogadja a szeretett dolog, amelyet neki rendszerint mutat, s így ez is elszomorítja a szeretőt – amint mindjárt megmutatom.”

Spinoza: *Etika*. (Harmadik rész).

(Szemere Samu fordítását átdolgozta Boros Gábor)

önnön létéhez. Ebből következően minden létező az elérhető legnagyobb testi és szellemi hatalomra törekszik. A második adottság az az öröm, melyet szellemünk kiteljesedésekor érzünk, a harmadik adottság pedig a szenvedés, mikor szellemünk alulmaradását tapasztaljuk meg. Testi sikone két utóbbi adottságnak az élvezet és a fájdalom felel meg.

Az emberi szenvedélyek tárgyilagos leírásakor Spinoza közel kerül ahhoz, ahogyan Hobbes szemlélte az emberi természetet. Spinoza azonban egészen eltérő metafizikai keretet használ. Ha az ember belátja, hogy Istenben vagy a Természetben minden egy, ráébred, hogy ami megosztja vagy eltávolítja egymástól az embereket, az illúzió csupán. Megszűnik tehát gyűlölni embertársait, mások gyűlöletét szeretettel viszonzozza, s a haláltól sem kell tartania. Ha a test megszűnik létezni, a léleknek csak a halhatatlan, isteni része él tovább. Ilyeténképpen Isten iránti szeretetünkön múlik az üdvösségünk, a boldogságunk és szabadságunk is, bár az idáig vezető út egyáltalán nem ígérkezik könnyűnek: Spinoza szerint „minden, ami kiváló, éppoly nehéz, mint amilyen ritka”. Leibniz korának legsokoldalúbb tudósai közé tar-

Leibniz

tozott. Kreativitását többek között az a szinte felmérhetetlen mennyiségű vázlat és terv is bizonyítja, melynek nagy részét a mai napig nem rendez-

ték sajtó alá. Legfontosabb tudományos eredményének azt tarthatjuk, hogy – Newtontól függetlenül – felfedezte a differenciál- és integrálszámítást. Elméletét valamivel Newton előtt publikálta, és az elsőbbségért folytatott küzdelem miatt Leibniz igencsak népszerűtlenné vált Angliában.

Számoljuk ki

A racionalista filozófusokra jellemző, hogy átfogó, minden tudományra érvényes módszerük megalkotása céljából a matematikához fordultak inspirációért. Konkrét, egyéni módszerük kidolgozásakor azonban eltérő végeredményre jutottak. Descartes és Leibniz – alkotó matematikusokként – az *ars inveniendi* művelték: olyan szabályokat kerestek, melyek segítségével újabb és újabb felfedezések tehetők. Spinoza a „felfedezés művészetét” másképp használta: az volt a célja, hogy bebizonyítsa a már felfedezett szabályok érvényességét (*ars demonstrandi*). Descartes a matematika kedvéért elveti a hagyományos logikát, Leibniz azonban megkísérli e kettőt olyan *univerzális matézis* keretében egyesíteni, melynek az algebra, a végtelen kis számokkal való számolás vagy a topológia csupán külön-külön alkalmazását jelenti. E látnoki gondolata miatt Leibnizet a modern matematikai logika előfutárának szokták tekinteni.

Leibniz – akárcsak Descartes – a tudományok egységét hirdeti. A megalkotandó univerzális matézist analógiák segítségével minden egyes tudományterületen hasznosítani lehetne, s ehhez csak arra volna szükség, hogy a tudományok alapfogalmait részletes analízisnek vessük alá. Az analízis során előtáruló egyszerű fogalmakat ezután egyértelmű jelekhez kell kapcsolnunk, s így előállíthatjuk azt az univerzális szimbólumnyelvet (*characteristica universalis*), mely a modern kémiában használt vegyjelek rendszeréhez volna hasonlatos. Ha ezen a szimbólumnyelven „lefuttatnánk” az univerzális matézist, akkor bármely kijelentés igazságtartalmát képesek lehetnénk kiszámolni. Leibniz szeme előtt tehát egy olyan univerzális számolási rendszer lebegett, melynek segítségével minden nézetkülönbséget – akár a metafizika vagy az etika területén is – tisztázni lehetne. „Ha vitás helyzetek alakulnak ki, két filozófusnak épp annyira értelmetlen volna szócsatáznia, mint két könyvelőnek. Hiszen nem kellene mást tenniük, mint (akár tanúk jelenlétében) vesszővel a kézben palatáblához ülni, és így szólni: számoljuk ki!”

Az univerzális matézis legfontosabb alapfogalma az *igazság*, melyet Leibniz szintisztán logikai



Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716), a csodagyermekből lett matematikus zseni egy lipcsei professzor fiaként született. Gyakran időzött a korán, hatévesen elvesztett apja könyvtárában. Amikor még nem töltötte be huszadik életévét, a lipcsei egyetem – fiatal korára hivatkozva – visszautasította jogi doktorátusi jelöltségét. Egy évvel később Altdorfbán elnyerte a fokoza-

tot, később ugyanitt egyetemi tanári címet ajánlottak fel neki. Leibniz nem fogadta el az állást: „mással kívánt foglalkozni”. 1667-ben a mainzi érsek szolgálatába állt. Munkaadóját – mint minden német fejedelmet – félelemmel töltötték el XIV. Lajos hódításai. Négyéves párizsi tartózkodása alatt Leibniz mindent elkövetett, hogy rávegye a Napkirályt: a német területek helyett inkább Egyiptomban terjeszkedjen. Párizs ekkoriban a világ szellemi központja volt, Leibniz számára pedig élete egyik leggyümölcsözőbb periódusát jelentették az itteni évek.

1680-ban könyvtárosként a Hannover-családhoz szegődik, ahol megbízzák a Braunschweig-ház történetének megírásával. Rengeteg anyagot gyűjtött, Itáliába is elutazott, hogy kimutassa a kapcsolatot az Este-házzal, de a történet megírásában élete végéig csak az 1009. évig jutott. Csaknem minden tudománnyal foglalkozott, találmányokkal szolgált például a bányászatot, leg híresebb műveit pedig – mint a *Theodicea* címen kiadott esszégyűjteményt (1710), a *Monadológiát* [In: *Válogatott filozófiai írások*. Európa, 1986] vagy a *Principes de la nature et de la grace*-t (A természet és a kegyelem ésszerűen megalapozott elvei, 1714) – hercegnők és hercegek szórakoztatására írta. Bölcséleti rendszerének egészéről csak a kiterjedt életmű alapján lehet képet alkotni.

Leibniz udvari ember, diplomata és tudós volt egy személyben. Hatalmas világpolitikai tervezeteket dolgozott ki (pl. az egyesült Európáról), és átfogó dogmatikát alkotott egy leendő, egységes kereszténység számára. Szintetizáló szellemének nyomát bölcséleti munkái is magukon viselik.

Mikor Hannoveri György 1714-ben I. György néven Anglia királya lett, Leibniznek – angliai népszerűtlenségére való tekintettel – Hannoverben kellett maradnia. Itt halt meg elfeledve és elhagyatva.



▲ A Göttingeni egyetemi könyvtár a felvilágosodás századában Európa legmodernebb könyvtárai közé tartozott.

úton definiál. Úgy véli, azok a kijelentések igazak, melyekben az állítmány benne foglaltatik az alanyban. Pl. a „Julius Caesar új naptárat vezetett be” kijelentés esetében – Leibniz szerint – az alanyban (Julius Caesar) már benne foglaltatik az állítmány ([új naptárat] vezetett be) is.

Hogy e fenti igazságfogalom mennyire meghatározta Leibniz metafizikáját, később világossá válik. Sokan állítják, hogy Leibniz filozófiája csak a logikája felől érthető meg. A leibnizi logika – s különösen alapfogalma, a leibnizi igazságfogalom – azonban meglehetősen rejtélyesnek tűnhet a metafizikai háttér ismerete nélkül.

Hiszen ha a fogalmainkat mi magunk, emberek teremtettük, akkor az, hogy egy adott alany magába foglal-e egy adott állítmányt, csak akkor derülhet ki, ha van valaki, aki képes eldönteni, hogy az adott alany és állítmány egymásra vonatkozik-e.

Senki sem tudhatja például biztosan, hogy Julius Caesar nem i. e. 99-ben született-e. Ettől még maga az állítás („Julius Caesar i. e. 99-ben született”) akár igaz is lehet. Ebben az esetben Leibniz szerint az [i. e. 99-ben] született állítmány benne foglaltatik a *Julius Caesar* alanyban. De hogyan lehetséges ez, ha ezt senki sem tudhatja biztosan?

Leibniz igazságfogalma csak akkor érthető meg igazán, ha tudjuk, szerinte az emberi fogalmak végső fokon a mindentudó Isten fogalmával egyenlőek. Descartes és Platón nyomán a fogalmainkat velünk születetteknek tartja, Isten a teremtés során mintegy az emberekbe ültette az isteni fogalmakat. Leibniz szerint az isteni és az emberi szellem között nem elsősorban az általuk használt fogalmak tartalmában mutatkozik különbség, inkább abban, hogy Isten és az emberek a világosságnak mely fokán gondolkodnak ezek-

ről a fogalmakról. Pl. *Julius Caesar* fogalma tartalmazhat olyasmit, aminek mi nem vagyunk tudatában, de mivel a *Julius Caesar* fogalom a mindentudó Istentől származik, már magában foglal minden olyan igaz állítást, mely állítható róla.

Ebből a metafizikai gondolatból eredeztethető Leibniz igazságfogalma, mely azonban fogós kérdéseket is felvet. Hogyan lehet például következetesen különbséget tenni a tényigazságok (melyeknek tagadásai lehetnek igazak) és a szükségszerű igazságok (melyek nem lehetnek hamisak) között – maga a különbség Leibniz filozófiájában központi fontosságú –, ha a ténybeli igazságok is fogalmi kapcsolatokon alapulnak?

Két labirintus

A *Theodicea* – Leibniz egyetlen terjedelmes könyve, melyet ő maga publikált – előszava szerint két olyan gondolati labirintus létezik, melyben az emberi szellem eltévelyedhet: az egyik a szabadság és determinizmus kérdése, a másik pedig a descartes-i kontinuum, vagyis a kiterjedés problematikája.

A szabadság, illetve a determinizmus kérdése szorosan összefügg Leibniz igazságfogalmával. Mivel Isten mindentudó, a *Julius Caesar* fogalma magában foglalja az átkelt a Rubiconon állítást is. Így a *Julius Caesar átkelt a Rubiconon* kijelentés igazságtartalmát már Julius Caesar fogalma magában rejt. De ha ez így van, hogyan dönthetett szabadon Caesar, mikor meghozta ezt a történelmi döntést? Leibniz szerint a Julius Caesar átkelt a Rubiconon állítás tagadása nem vezet ellentmondáshoz, mert magának az állításnak az igaza nemcsak a kizárt ellentmondás elvén, de az

„Mivel nem szeretek rosszat mondani az emberekről, nem vádolom modern filozófusainkat, akik száműzni kívánják a fizikából a célokat; mindazonáltal be kell vallanom, veszélyesnek látszanak e felfogás következményei, kivált, ha összekapcsoljuk a jelen értekezés elején megcáfolt nézettel, amely – úgy tetszik – teljességgel ki akarja küszöbölni a célokat, mintha Isten semmiféle jót vagy célt nem szándékoznék elérni tevékenységével, mintha a jó nem volna akaratának tárgya. Én viszont – épp ellenkezőleg – azt tartom, hogy pontosan itt kell keresnünk az összes létezőknek és természeti törvénynek az elvét, mert Isten mindig a legjobbat és a legtökéletesebbet tűzi célul maga elé. Készséggel elismerem, hogy tévedéseknek vagyunk kitéve, amikor meg akarjuk határozni Isten céljait vagy végzéseit; de csak akkor, ha valamilyen különleges célra akarjuk korlátozni azokat, s azt képzeljük, hogy csak egy dolgot tartott szem előtt, holott egyidejűleg mindenre tekintettel van – mint ahogyan nagy tévedés részünkről azt hinni, hogy Isten csak érettünk teremtette a világot, habár nagyon is igaz az, hogy teljes egészében értünk teremtette, és hogy semmi sincs a világ-mindenségben, ami ne érintene minket, és ne alkalmazkodnék Istennek velünk kapcsolatos elgondolásaihoz, a fent kifejtett elveknek megfelelően. Ha tehát látunk valamilyen jó hatást vagy valamilyen tökéletességet, amely megvalósul, vagy Isten műveiből következik, akkor bizonyossággal mondhatjuk, hogy Istennek ez volt a szándéka. Ő ugyanis semmit sem csinál vaktában, és nem hasonlít hozzánk, akik olykor minden meggondolás nélkül teszünk valami jót. Ezért ebben aligha lehet tévedni, mint ahogyan tévednek azok a túlzó politikusok, akik túl sok ravaszságot vélnek felfedezni az uralkodók terveiben, vagy azok a szövegmagyarázók, akik túl sok tudományosságot keresnek szerzőjük művében; a végtelen bölcsességnek viszont lehetetlen túl sok megfontoltságot tulajdonítani, és nincs még egy terület, ahol kevésbé kellene tartani a tévedésektől, mindaddig,

amíg megmaradunk az állításoknál, és tartózkodunk a negatív kijelentésektől, melyek Isten terveit korlátozzák.

Bárki, aki szemügyre veszi az állatok csodálatos felépítését, indíttatva érzi magát, hogy elismerje a dolgok alkotójának bölcsességét, akiknek pedig van valami érzékük a kegyességhez, sőt az igazi filozófiához, azoknak azt tanácsolom, tartózkodjanak bizonyos kifejezésektől, amelyeket egynémely nagyképű elmék használnak, akik azt mondják, az ember lát, mert történetesen van szeme, de a szem nem a látásért teremtett. Ha az ember komolyan veszi ezeket a nézeteket, amelyek mindent az anyag szükségszerűségének vagy egy bizonyos véletlennek tulajdonítanak (jóllehet mindkettő csak nevetséges lehet azok számára, akik a fent kifejtetteket megértik), akkor nem könnyű elismernie a természet értelmes alkotóját. Az okozat ugyanis meg kell hogy feleljen az okának, sőt legjobban az ok megismerése által ismerhető meg, és értelmetlenség bevezetni egy legfőbb intelligenciát, amely a dolgokat elrendezi, utána pedig figyelmen kívül hagyni ennek bölcsességét, és a jelenségek magyarázatánál csak az anyag tulajdonságait felhasználni. Olyan ez, mintha egy történész – aki be akarna számolni egy nagy fejedelem hódításáról, amelyet egy fontos város bevételel vitt véghez – azt mondaná, hogy ez azért történt így, mert a puszkapor kicsiny részecskéi egy szikrával érintkezésbe lépve akkora sebességgel távoztak, hogy neki tudtak lökni egy nehéz és kemény testet a város falainak, miközben az ágyú rézcsövét alkotó kicsiny részecskék kampócskákkal elég szorosan összekapcsolódtak ahhoz, hogy ez a sebesség ne szakítsa szét őket; ahelyett, hogy megmutatná: hogyan választotta ki előrelátása révén a hódító az alkalmas időpontot és a megfelelő eszközöket, és hogyan győzte le tehetsége az akadályokat.”

Leibniz: *Értekezés a metafizikáról.*
(Ford. Endreffy Zoltán)

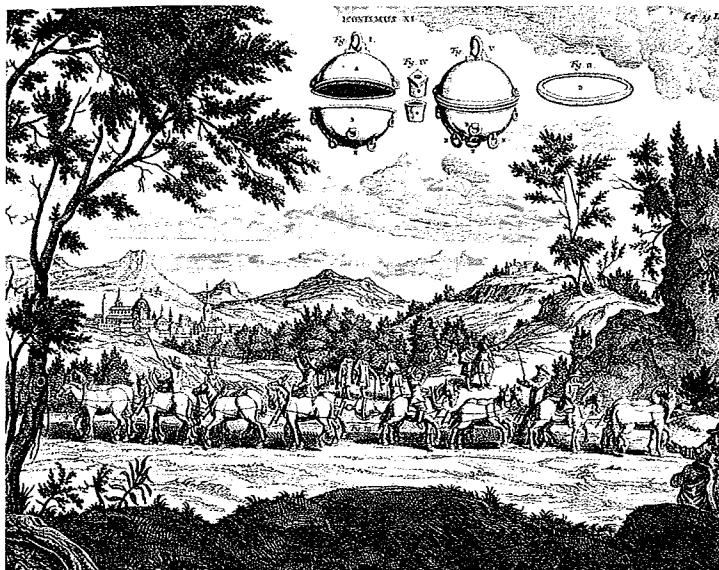
elégéses alap elvén is nyugszik. És még ha logikailag lehetséges lett volna Caesar számára, hogy ne keljen át a Rubiconon, a fenti állítás karakteréből az következik, hogy Caesarnak át kellett kelnie a Rubiconon, hiszen Caesar fogalma magában foglalt már minden rá vonatkozó állítást. Ha a szabadság azt jelenti, hogy az ember más-hogy is cselekedhetett volna, mint ahogy cselekedett, akkor a leibnizi metafizika szerint nem létezik szabadság.

Maga Leibniz azonban tagadná ezt az állításunkat, a szabadságot ő ugyanis másképpen értelmezte. Az önkényhez vagy a közömbösséghez

► A kora újkori képzőművészetben a természet egyre meghatározóbb

témává válik. Metszet Roelant Savery műve alapján.





▲ Otto von Guericke (1602–1686), Magdeburg polgármestere az elsőként ismerte fel a kísérletek fontosságát. Nevét a „magdeburgi félgömbök” 1654-es kísérlete tette híressé: a vákuum által összszorított két félgömböt még 8-8 ló ereje sem volt képes szétválasztani egymástól.

hasznos szabadság létezését – mely Descartes-nál a szabadság legelső fokát jelentette – ő kizárta. Mindig van valamely ok, ami miatt úgy döntünk, ahogy – ha más nem, az, hogy így látjuk *helyesnek*. Isten mindig előre látja ezeket az okokat, ebből következően előre látja cselekedeteinket is. Leibniz szerint azonban ez nem zárja ki sem a szabadságunk, sem a cselekedeteink iránti felelősségünk érvényességét.

A második labirintust – melynek matematikai tárgyalásától eltekintünk – Descartes-on keresztül közelíthetjük meg. Descartes feltevése szerint kétféle szubsztancia létezik: szellemi és anyagi (vagyis térbeli). A teremtmények közül egyedül az ember rendelkezik mindkét szubsztanciával. Descartes szerint a térbeli szubsztanciák a végtelenségig oszthatók, míg a szellemiek – ahogy már Platón is állította – oszthatatlanok és halhatatlanok. Úgy is mondhatnánk, Descartes szerint valójában egyetlen térbeli szubsztancia létezik: egy végtelen kiterjedésű, végtelen számú egységre osztható kontinuum.

Leibniz, aki – akárcsak Platón és Descartes – az oszthatóságot a mulandósággal azonosította, egy végtelenül osztható szubsztancia létezését önellentmondásnak tartotta. Hiszen az ókori görög filozófusok óta olyan *szubsztanciákat* keresünk, melyek a változó, mulandó dolgok alapjául szolgálnak. Ha Descartes azt feltételezte – Leibniz szerint helyesen –, hogy az anyag végtelenül osztható, akkor ezzel egyúttal vajon nem fosztotta-e meg az anyagi részecskéket szubsztanciális, vagyis örökké létező voltuktól is?

Így jut el Leibniz a karteziánus gondolattól az antikarteziánus végkövetkeztetésig – melyhez később Berkeley egy egészen más úton érkezik el –, ahhoz ugyanis, hogy kizárólag szellemi szubsztanciák léteznek. A tér és az anyag létezése csak látszólagos: önmagukban nem léteznek, csak a megfigyelő számára. A térbeli kontinuum végső fokon végtelen számú, oszthatatlan szellemi szubsztanci-

ából áll. Míg a fizikának a fenomenális világ jelenségeit kell leírnia, addig a metafizika azt magyarázza meg, mi áll valójában a világ jelenségei mögött.

Monadológia és harmónia

Leibniz metafizikájára gyakran utalnak egyik írásának címével, a *Monadológiával*. Magát a *monád* fogalmat Leibniz a görög mitológiából kölcsönzi, ahol a monádok a világot alkotó, változatlan elemek, szubsztanciák voltak. Utalva rá, hogy csak szellemi szubsztanciák létezhetnek, Leibniz „szellemi atomokról” is ír.

A *Monadológiában* Leibniz bölcséletének több területéről összegezte állításait. A monádok (vagy monászok) mindenekelőtt szellemi szubsztanciák. A monászokat „percepció” jellemzi – ezt a fogalmat Leibniz, a racionalizmus használatának megfelelően, mindenfajta szellemi aktivitás leírására használja. Mivel filozófiai rendszerében a világot csak szellemi létezők népesítik be, ezért – Descartes-tól eltérően – kénytelen különbséget tenni az általában vett szellemi aktivitás és a *tudatos* szellemi aktivitás között, mely utóbbit „appercepciónak” nevezi. A monászokat ezenkívül egyfajta törekvés (*appetitus*) is jellemzi, mely megmagyarázza belső változásait, illetve az egymást követő percepciós folyamatokat.

Leibniz a *Monadológiában* szemléletes hasonlattal bizonyítja be, miért elégtelenek a mechanisztikus vagy materialista magyarázatok a szellemi folyamatok értelmezéséhez. Ha magunk elé képzelünk egy gépezetet, mely szerkezetéből következően képes a gondolkodásra és az érzékelésre, akkor gondolatban – az arányokat megtartva – e gépezetet felnagyíthatjuk akkorára, mint egy malom épülete, melybe be tudunk lépni. Ha odabent megfigyelünk az egyes alkatrészeket, csak azt vennénk észre, hogy bizonyos alkatrészek más alkatrészeket mozgatnak, de semmi olyat nem találunk, mely megmagyarázná a szellemi aktivitást. Ebből következően a szellemi aktivitás magyarázatát nem egy gép vagy egy aggregátum szerkezetében kell keresnünk, hanem az őt alkotó leg-egyszerűbb elemekben.

A lélektan mellett a dinamika is hozzájárult Leibniz monáshelméletéhez. Míg Descartes szerint az anyag teljesen passzív, és ezért anyagtalan elvnek (Istennek) kell mozgásba hoznia, Leibniznek meggyőződése volt, hogy a mozgást kiváltó erők magában az anyagban találhatók. Ezért úgy vélte, az anyagi testek tulajdonképpen nem mások, mint a szellemi természetű monászokból összeálló aggregátumok. Leibniz monáshelméletét a leginkább azonban logikája, azon belül is a logikai igazságfogalma határozta meg.

Leibniz a monászokat *teljes fogalmakként* definiálta. Teljes fogalomnak azt a fogalmat nevezzük,

mely teljesen leírja a benne foglalt dolgokat. Így „az ember” nem teljes fogalom, hiszen az egyes embert, pl. Julius Caesart nem írja le. „Julius Caesar” azonban teljes fogalom, hiszen mindent magába foglal, amit a mindentudó Isten Caesarról tud.

E logikai vázlat sokat elárul abból, amit Leibniz a monászokról mond. Mivel a monász teljes fogalom, mindent magában hordoz, ami csak történhet vele. Ebből következően mindenfajta külső hatás csak látszólagos lehet, vagy ahogy Leibniz fogalmaz, a monászoknak „nincsen ablakuk”. Mindezeket túl a monászok számos, egymást kizáró predikátumot, rájuk vonatkozó állításokat is magukban hordoznának, ha ezek a predikátumok nem volnának ellátva időjelölésekkel. Minden monásznak rendelkeznie kell tehát egy belső elvvel, mely megmagyarázza, mikor melyik tulajdonsága érvényesül. Ezt az elvet Leibniz a fent említett appetitusszal, törekvéssel azonosítja.

Gyakran az úgynevezett Leibniz-törvényt is, mely szerint nem létezhet két, egymástól meg nem különböztethető monász, a leibnizi logikából vezetik le. A monászokat nemcsak percepciójuk tartalma, de e percepciók világossága is megkülönbözteti egymástól. Egy világosabb monász képes irányítani egy kevésbé tiszta monászokból álló aggregátumot. Az állatoknál Leibniz szerint a „lélek” a domináns monász, a „test” pedig az irányított aggregátum, míg az emberek esetében a lélek mindig „szellem”, mely képes az örök igazságok megértésére.

Végül Isten maga a tökéletesen világos monász, a rendszer középpontja, mely mindent irányít. Isten megteremtette a létező világok legjobbját, melyben a lehető legtöbb, egymástól különböző monász létezik egyidejűleg (a teljesség elve). A monászok látszólag képesek egymás befolyásolására, de kauzális kölcsönhatásokra valójában nem kerül sor közöttük. A kauzális kölcsönhatások látszatát az magyarázza, hogy Isten a teremtés során *harmóniába* rendezte a monászokat, körülbelül ahhoz hasonlóan, mintha egy órásmester minden órája ugyanazt az időt mutatná.

Isten fogalma – mint megismerhető, szükség-szerűen létező lényé – alapvető szerepet játszik Descartes, Spinoza és Leibniz metafizikájában. Kant azonban megsemmisítő kritikát mond erről a fogalomról, s vele együtt az egész racionalista metafizikáról. Kant kritikáját pedig az angol empirizmus készítette elő.

Locke és az empirizmus

Ahogy a racionalisták sem becsülték le az érzéki tapasztalatok fontosságát a tudományos kutatások területén, az empiristák sem tagadták a matematika és a logikus következtetések jelentőségét. Az empiristák azonban – a racionalistákkal ellentétben – úgy vélték, hogy pusztán az értelemre hagyatkozva nem bővíthetjük ismereteinket a világról. Az empirizmus szerint a természettudományok alapjait a tapasztalatokból kiindulva, induktív úton kell megteremtünk, ezek ugyanis nem olyan racionális evidenciák, melyeket saját szellemünkben felismerhetnénk. Az empiristák elvetik a velünk született eszmék tanát, melyek igazságtartalmát Isten személye szavatolná. Minden eszme alapja a tapasztalat.

Az angol empirizmus

A fent vázolt ismeretelméleti kiindulópont alapvetően határozza meg Locke, Berkeley és Hume bölcséletét, annak ellenére, hogy az említett gondolkodók bizonyos pontokban egyetértenek a racionalistákkal. Locke például alapvetően elfogadja a racionalista teológiát. De míg Descartes rendszerében a teológia a természettudományos alapelvek igazságtartalmát biztosította, addig az empirizmusban – mely a tudományos alapelveket a tapasztalatokból vezeti le, a teológiának nem kellett ezt a szerepet betöltenie. Az empirizmus tehát elfogadja azt, ami racionalista keretek között elképzelhetetlen: a teológia és a természettudományok szétválasztását.

A korpuszkuális filozófiát is elfogadják mind a racionalisták, mind az empiristák, jóllehet nem ugyanazt a funkciót rendelik hozzá. Descartes szerint a korpuszkuális filozófia olyan racionális, biztos alapelvek egésze, melynek fényében értelmezhetők az érzéki tapasztalatok, az empirizmus számára viszont ez az elmélet csak egy azok közül, melyek a megfigyelések és a kísérletek eredményei alapján igazolhatók.

Hasonló változáson megy keresztül az anyagi világ létezését illető kétely is. A korpuszkuális elméletekből kiindulva könnyen eljuthatunk ahhoz a feltételezéshez, hogy az úgynevezett másodlagos tulajdonságok nem objektív létezők. Az olyan tulajdonságok tehát, mint a különböző szín, a hidegség, a melegség vagy például a hangzás, nem léteznek az anyagi világban, csupán a korpuszkuális folyamatok hatására képződnek értelmünkben. Ebből a gondolatból fejlődött ki később az észleléseket leíró reprezentációelmélet. Eszerint a körülöttünk levő világ megfigyelésekor csak a saját szellemünk benyomásainak vagyunk tudatában, nem pedig e benyomások valódi kiváltó okainak. Vagyis az érzéki tapasztalatok nem mutatják meg számunkra az anyagi világot, s emiatt, amíg megismerésünk alapjának az érzék-

szervi benyomásokat tartjuk, kételkedhetünk akár e világ létezésében is. E kételyt a racionalizmus úgy oldotta fel, hogy a korpuszkuális világ létezésének valóságát Istenből vezette le. De mivel ez az eljárás az empirizmus számára nem használható, a külvilág létezésének kérdése az empirista ismeretelmélet egyik központi problémája lesz.

Az empirizmus egyúttal a filozófia státusát is lényegesen módosította. A racionalisták számára a filozófia szigorú értelemben vett *első filozófia* volt, vagyis olyan racionális tudomány, mely a világ első okait és alapelveit kutatja, és így az egyes tudományterületek alapjait fekteti le. Ezzel szemben az empirizmus követői abból indultak ki, hogy maga a filozófia is csak egy az empirista tudományok közül. S a racionalista dualizmusból kiindulva szinte magától értetődik, hogy a filozófia feladata nem más, mint a fizika kiegészítése az emberi tudat empirista vizsgálatával. Ezen az úton haladva, Hume olyan atomisztikus pszichológiát dolgoz ki, melynek fogalmai és törvényei feltűnő rokonságot mutatnak a newtoni mechanikával.

A nominalizmus és az empirizmus már a skolasztika korában is meghatározó áramlat volt az angol filozófiában. Az empirista ismeretelmélet gyümölcsöző voltát a 17. században Newton bizonyította be végképp, aki életművével betetőzte a tudományos forradalmat. A newtoni természet-tudomány példátlan presztízse az empirizmust is kedvező fényben tüntette fel – mind a három nagy angol empirista filozófus Newton követőjének vallotta magát.

Mielőtt azonban elmélyednénk az ő gondolkodásában, érdemes áttekintenünk Hobbes politikai filozófiáját, melyet gyakran az empirizmushoz kapcsolnak.

Hobbes és a politikai filozófia

A reneszánsz, a reformáció, a nemzetállamok megszületése, az új földrészek felfedezése, valamint a felfedezések nyomán kialakuló gazdasági expanzió komoly, megoldandó kérdéseket vetett fel a 17. századi politikai filozófia számára. Egyfelől a reneszánsz hatására öntudatosabbá váló egyén, illetve a reformációban előtérbe kerülő egyéni felelősség és lelkiismeret szempontjából fontossá vált a véleménynyilvánítás szabadsága, és ezzel párhuzamosan az egyén egyre nagyobb védelemre szorult a növekvő állami hatalommal szemben.

Másfelől az abszolút uralkodóknak szükségük volt uralmuk új alapokon nyugvó legitimációjára, hiszen hatalmuk teológiai igazolása egyre nehezebbé vált. Végül a gazdasági középosztály, mely befolyását a tulajdonra és a kereskedelemre alapozta, pozíciójának elismerésére és védelmére törekedett.

A politikai filozófiát művelők kezdetben a *természetjog* és a *társadalmi szerződés* fogalmának segítségével kívántak eleget tenni e szerteágazó legitimációs törekvéseknek.

A természetjog fogalma a filozófiatörténet talán legképlekenyebb fogalma. Amíg az emberi „természetet” az *entelecheia*-val azonosították (Arisztotelésznél az ember, mint minden létező, önnön teljességére törekszik), a természetjogot az emberben bennefoglalt, az emberi mivolta vonatkozó normák összességéként értelmezték, s mint ilyet, fontosabbnak, meghatározóbbnak tartották a pozitív vagy tételes jognál, melyet valamely jogalkotó léptetett életbe. A tudományos forradalom, illetve az általa alkalmazott mechanisztikus magyarázatok hatására azonban élesen elkülönült egymástól a természet, *ahogyan létezik*, és azok az értékek, melyeket az emberek fontosnak tartanak. Mivel ez a különbség egyre élesebben rajzolódtott ki, a természetjog elméletével foglalkozók vagy arra kényszerültek, hogy bizonyos mélyen emberi törekvésekkel azonosítsák a természetjogot (mint például a hatalom iránti törekvéssel, ahogy Hobbes vagy Spinoza tette), vagy pedig azokkal az ideálokkal, melyeket feltételezhetően minden ember követendőnek vél (lásd az emberjogi törekvéseket).

Az újkori természetjogi gondolkodás atyjának a németalföldi Hugo Grotius (1583–1645) tekinthető, aki megszabadította a természetjog fogalmát a középkori teológiából eredő jelentésektől.

A szerződéselméletek szerint az emberek eredetileg olyan közösségekben éltek, melyekben nem volt szükség tételes jogra vagy politikai irányításra. Hobbes szerint ez a világ maga lehetett a pokol, Rousseau szerint maga volt az édenkert. Az emberek azonban úgy döntöttek, hogy szerződést kötnek, és természetes jogaik egy részét vagy egészét egy irányító hatalom kezébe helyezik. A szerződéselméletek szerint tehát az állami hatalom nem Istentől, hanem a néptől ered.

Hobbes a 17. század legkövetkezetesebben materialista bölcséletét alkotta meg. Az államról úgy kívánt képet alkotni, ahogyan Galilei a természet-ről: a legkisebb alkotóegységekből – az állam esetén a polgárokból – kiindulva. Hobbes számára a szerződéselmélet nem más, mint a természettudományos módszer alkalmazásának egyik lehetősége.

Hobbes az angol polgárháborúk idején élt, hatalmas volt tehát az emberi természet alapállapotát a háborúskodással azonosítani. Meggyőződése szerint az ember egoista lény, aki csak önmaga hasznát tartja szem előtt. Önnön létének fenntartására törekszik – mely Hobbes szerint természeti törvény –, de a természetes állapotok között (ahol „ember embernek farkasa”) örökös fenyegetve érzi magát a többi embertől. Érthető tehát, ha megragadja a kiút lehetőségét ebből a



Thomas Hobbes (1588–1679) koraszülöttként jött a világra, nem sokkal azután, hogy édesanyja értesült a spanyol armada közeledtéről. Később Hobbes ebben szimbolikus bizonyítékát látta elméletének, mely szerint az állam és a kultúra alapja a halálfélelem mellett a biztonság iránti vágy.

Az oxfordi Magdalen Hallban végzett tanulmányai után házitánító lett William Cavendishnek, Devonshire második grófjának csáladjánál, így kapcsolatba kerülhetett különböző befolyásos személyekkel, és a kontinensre is átlátogatható. 1628-ban publikálja első művét, Thuküdidész *Peloponnészoszi háborújának* fordítását, mellyel áttételesen Angliát kívánta figyelmeztetni a demokrácia veszélyeire.

Rendszeres franciaországi látogatásai, illetve egy olaszországi útja, mely során Galileivel is találkozott, meggyőzték, hogy végképp kimerültek a skolasztika lehetőségei. A geometria módszerei és a korpuszkuális elméletek különösen mély benyomást tettek rá. Első bölcséleti írásában, a *Little Treatise* (Kis értekezés) című munkájában az észlelés korpuszkuális elméletét vázolja fel. Ezután merült fel benne az ötlet, hogy elgondolását a politika- és államelmélet területén is igazolja. Ehhez a természettudományos módszert használta, s kiindulásnak néhány mechanisztikus megközelítésű, axiomatikus kijelentést tett az emberi természetről. Módszerét az *Elements of Law* (A természeti és a politikai törvénykezés elemei, 1640) című írásában dolgozta ki, melyben az osztatlan állami tekintély szükségszerűsége mellett foglalt állást. Művét nyomtatott formában csak 1650-ben, két külön könyvben hozta nyilvánosságra *Human Nature* (Az emberi természetről) és *De Corpore Politico* (A politikai testről) címmel.

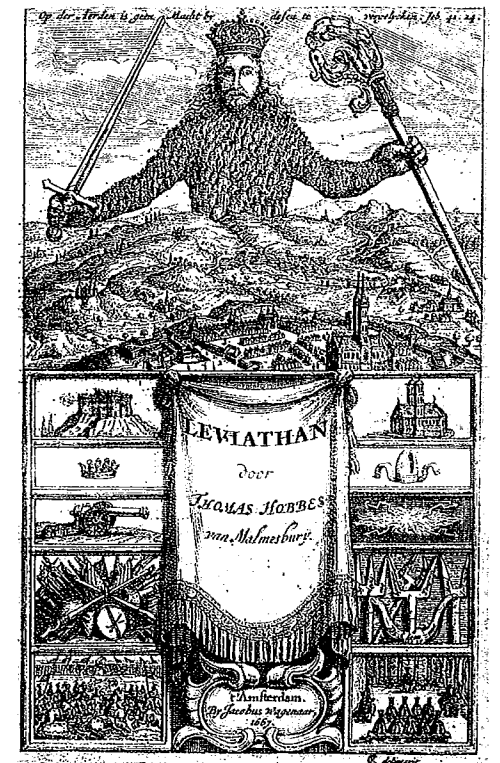
1640 végén Hobbes Párizsba menekült, s 1651-ig itt élt. Ellenvetéseket írt Descartes *Elmélkedések* című művéhez, valamint kiadta a *De Cive* (Az állampolgárról, 1642) és a *Minute or First Draught of the Optiques* (Vázlat – Az Optika első fogalmazvány, 1646) című munkáit. Hobbes leginkább *Leviatán* [Kossuth, 1999] című írása tette híressé, mely 1651-ben, két évvel I. Károly lefejeztetése után jelent meg. Hobbes e könyvével vett részt az ideális államformáról zajló diskurzusban. Műve abból indul ki, hogy az emberi természet alapvetően a veszélyektől és a haláltól való félelem uralkodik. Rafinált módon ehhez a gondolathoz társította a társadalmi szerződés elméletét, végkövetkeztetésével pedig az abszolút, osztatlan központi hatalom szükségessége mellett foglalt állást.

Angliába való visszatérése után heves vitákat folytatott John Bramhall-lel, Derry püspökével a szabadság és a determinizmus kérdéséről, valamint John Wallisszal, Oxford geometriatanárával a kör négyszögesítéséről. 1655-ben publikálta a természet materialista leírását nyújtó trilógiája első részét *De corpore* (A testről), majd két évvel később a másodikat *De homine* (Az emberről) címmel. E két könyv alapján Hobbes – Descartes-hoz hasonlóan – a modern, mechanisztikus világkép megalapozójának tekinthetjük, bár ő Descartes-nál is radikálisabb álláspontot képviselt, hiszen a szellemet is a korpuszkuális elmélet alapján magyarázta.

Hobbes hosszú élete végéig megőrizte vitalitását. Hetvenöt évesen még rendszeresen teniszezett, nyolcvannégy évesen pedig – más dologra éppen nem akadt – lefordította Homérosz *Illiászát* és *Odüsszeiáját*.

természetes állapotból, és társadalmi szerződést köt embertársaival. E szerződésben minden egyes ember lemond természeti jogairól és hatalmáról az uralkodó javára, akinek mindenki feltétlen engedelmisséggel tartozik. Az uralkodónak cserébe gondoskodnia kell a kormányzásról, és fenn kell tartania a rendet. Amíg az állam eleget tesz ezeknek a kötelezettségeknek, addig az alattvalókat semmilyen jog nem illeti meg az állammal szemben.

Hobbes tulajdonképpen megkérdőjelezi a természetjog létezését, amikor azt állítja, hogy a szankciók nélküli jog üres fogalom. Semmilyen emberi társadalmat nem ismer el az államon kívül, az emberek természetes állapotát pedig köhézió nélküli atomokéhoz hasonlítja. Az állam csakis abszolút állam lehet, az államfőnek pedig egyúttal az egyház élén kell állnia. Hobbes állammodellje tehát abszolutisztikus, individualista és haszonelvű, és már teljesen független a teológiai gondolkodásmódtól.



▲ Hobbes *Leviatánja* 1651-ben, a szerző párizsi tartózkodásának idején jelent meg. A mű a tiltakozások valóságos hullámát indította el, és nem csak Franciaországban, de Angliában is, ahol a liberálisok a leghatározottabban támadták Hobbes tanait.

1640: Hobbes menekülése Párizsba, 1651: a *Leviatán* megjelenése



John Locke (1632–1704) apja liberális, puritán jogász volt Somersetben, aki fiát a londoni Westminster Schoolba és az oxfordi Christ Church College-ba járatta. Locke-nak nem sok szerencséje volt a klasszikus nyelvekkel és a skolasztikus filozófiával; az első filozófus, akit kedvvel olvasott, Descartes volt. Később gyógyszerészetet tanult, s nagy hatással volt rá Robert Boyle (1626–1691) fizikus és kémikus, valamint Newton, akikkel jó barátságba is került. Betegségei miatt 1675 és 1679 között Franciaországban tartózkodott, ahol számos kiváló tudóssal találkozott, többek között Gassendivel is.

1662-ben ismerkedett meg Lord Ashley-vel, Shaftesbury későbbi grófjával, aki 1667-ben szolgálatába fogadta Locke-ot, s ezzel alapvetően meghatározta a filozófus későbbi életét. Locke különböző politikai funkciókat töltött be, s támogatta Shaftesbury vallási türelmet célzó törekvéseit is. Mikor Shaftesbury már a Stuart-ellenes parlamenti csoport vezetőjeként – kegyvesztetté vált II. Károly szemében, Hollandiába menekült, ahová Locke is követte őt dr. Van Linden álnéven. Hollandiában Locke számos művet írt, és megismerkedett Anton van Leeuwenhoekkal, illetve a remonstránsok vezetőjével, Philipp van Limborchhal is.

Locke 1689-ben tért vissza Angliába, III. Orániai Vilmos (III. Vilmos angol király) tanácsadójaként. Ugyanebben az évben jelenik meg tőle a *Levél a vallási türelemről* [Akadémiai Kiadó, 1973] (Epistola de tolerantia) és az *Értekezés az emberi értelemről* [Osiris, 2003] (An Essay Concerning Human Understanding). Az ezt követő évben lát napvilágot az *Értekezés a polgári kormányzatról* [Gondolat, 1986] (Two Treatises of Government), melyet később a *Gondolatok a nevelésről* [KATH, 1914] (Some Thoughts Concerning Education, 1693) és *The Reasonableness of Christianity* (A kereszténység ésszerűsége, 1695) követ. Locke ezután szinte eseménytelen, de betegeskedő életet élt, hivatali funkcióit viszont nem adhatta fel. Élete utolsó éveiben kiterjedt kommentárokat írt Szent Pál leveleihez.

Locke: az eszmék (ideák) eredete

Locke főműve, az *Értekezés az emberi értelemről* olyan körütekintő megfontoltságról és visszafogottságról árulkodik, mely a szerző politikai pályafutását a legkevésbé jellemezte. A „Levél az olvasóhoz” című előszóban Locke a következőképpen foglalja össze könyve célját és létrejöttének körülményeit. „Egyszer öt-hat barátom, akik nálam találkoztak, és e tárgytól egészen távol eső témáról beszélgettek, hirtelen megakadtak a minden oldalról fellépő nehézségek előtt. Minekutána egy darabig bajlódunk, anélkül hogy a bennünket zavarba ejtő kétségek feloldásához csak valamivel is közelebb kerültünk volna, az jutott eszembe, hogy talán rossz úton járunk, és hogy mielőtt ilyen természetű kutatásokba fognánk, szükséges lenne megvizsgálni saját képességeinket, megnézni, hogy értelmünk milyen tárgyak megvitására alkalmas vagy nem alkalmas.”

Természetesen Locke előtt is voltak filozófusok, akik kimondottan az emberi ismereteket választották témául. De Locke könyve az első újkori bölcséleti mű, mely kizárólag ismeretelméleti problémákat feszeget, s részben Locke-nak köszönhető, hogy az ismeretelmélet a posztkarteziánus filozófiában meghatározó területté vált.

A mód, ahogyan Locke az *Értekezés* első könyvében kétségbe vonja a velünk született eszmék racionalista tanát, példaként szolgálhat bármely állítás filozófiai vizsgálatához. Locke tisztában van vele, hogy maga a tétel különböző értelmezésekre ad lehetőséget, melyek közül egynémelyek tényszerűen tévesek, némelyek pedig helytállóak ugyan, csak épp semmitmondóak. Mivel a racionalisták nem választották szét egymástól ezeket az értelmezéseket, a velünk született eszmék tana könnyen hihetőnek tűnhet. Locke azonban csoportosítja ezeket a lehetséges értelmezéseket, s külön-külön elemzi őket. Ha a „velünk született” eszmék azt jelentik, hogy ezeknek az eszméknek születésüinktől fogva tudatában vagyunk, akkor Locke szerint az elmélet téves, hiszen az újszülötteknek vagy a szellemi fogyatékosoknak nem lehet tudomásuk ezekről az eszmékről. Ha azonban a „velünk született” szókapcsolatot úgy értjük, hogy képesek vagyunk ezeket az eszméket és fogalmakat megérteni, akkor a kategória semmitmondó, hiszen mindenféle eszmét és gondolatot képesek vagyunk felfogni.

Locke a velünk született eszmék tana helyett az empirista alapelvet fogalmazza meg: minden eszménk a tapasztalatból származik, vagyis az érzékszervi benyomásokból, illetve szellemünk e benyomásokra adott válaszaiból. S bár minden egyszerűbb eszménk közvetlenül a benyomásainkból táplálkozik, szellemünk képes rá, hogy a tapasztalati eszméket felhasználva újabb, összetett eszméket hozzon létre a kombináció, az ösz-

szehasonlítás és az absztrakció eszközeivel. Ezek az összetett eszmék már nem szükségszerűen állnak közvetlen kapcsolatban a tapasztalattal. Empirista alapelvből kiindulva Locke hajlott arra, hogy minden eszmét a fantáziánkból, képzelőerőnkől vezessen le – később ezen az úton Berkeley és Hume még nála is messzebb jutott.

Az empirista alapelv önmagában nem volt újdonság. Locke érdeme tehát nem az, hogy az alapelvet általánosságában megfogalmazta, hanem az, hogy kimutatta: a filozófia központi fogalmai is a tapasztalatból származhatnak. Stratégiája két mozzanatra, egy tagadás (a velünk született eszmék tagadására) és egy állító mozzanatra (az egyes fogalmak eredetének elemzésére) épült.

Leginkább a szubsztancia eredetének elemzésén szemléltethető, hogyan járt el Locke az egyes fogalmakkal kapcsolatban. Bizonyos eszmék, melyek tudatunkban a tapasztalatok vagy a tapasztalatokra adott válaszok hatására jönnek létre, összeállnak, s ezekre a komplex eszmékre már csak egy szóval szoktunk utalni. Mivel nem tudjuk elképzelni, hogy az egyes eszmék önmaguktól alkotnának egységet, hozzászoktunk, hogy egy bizonyos *szubsztrátum* meglétét feltételezzük, mely magába foglalja az eszméket. Locke szerint egy ilyen szubsztrátum feltételezéséből ered az általános értelemben vett szubsztancia fogalma. De mivel e szubsztancia feltételezése nem eredhet a tapasztalatokból, maga a fogalom tartalma teljesen ismeretlen számunkra. Ezért ha egy filozófusnak nekiszegeznék a kérdést, vajon mi tartalmazza egy szubsztancia tulajdonságait, a filozófus úgy érezhetné magát, mint az az indiai ember, aki, miután azt állította, hogy a világot egy nagy elefánt hordja a hátán, a következő kérdésre pedig elmondta, hogy az elefántot egy hatalmas teknősbéka támasztja alá, a harmadik kérdésre azonban („és mi van a teknősbéka alatt?”), így válaszolt: nem tudom, *valami*.

Az egyes szubsztanciákat (pl. a ló, az arany vagy a kő szubsztanciáját) a megtapasztalt tulajdonságok vagy eszmék kombinációjából hozzuk létre, s e szubsztanciákról feltételezzük, hogy valamely esszencia áll mögöttük. Fontos, hogy Locke ezekről az esszenciákról a korpuszkuális elméletből kiindulva alkot képet. A konkrét dolgok esszenciája észrevehetetlenül kis részecskékből áll, melyek csak elsődleges tulajdonságokkal (térbeli kiterjedés, áthatolhatatlanság) rendelkeznek. Mivel a korpuszkuális elmélet szerint minden makroszkopikus dolog ilyen kis részecskékből áll össze, Locke megtagadja a dolgoktól a másodlagos tulajdonságok (pl. a látható szín) meglétét; az ilyen tulajdonságok pusztán a lehetőségét hordozzák annak, hogy a megfigyelőben bizonyos eszméket hozzanak létre. Az általunk látott piros szín csak egy tudatunk által képzett eszme, s mint ilyen, összehasonlítható pl. a fájdalomérzettel.

A piros szín és a pirosnak látott tárgy között épp olyan a kapcsolat, mint a fájdalomérzetünk és a fájdalmat okozó tárgy között.

Miután Locke az esszenciákról is a korpuszkuális elméletből kiindulva gondolkodott, a valamely dolog esszenciája és járulékos tulajdonságai közötti arisztotelészi különbséget felszámolva, új különbséget vezetett be: a tudatunkon kívüli korpuszkuális dolgok és a tudatunkban létező eszmék különbségét, mely utóbbiakat az érzékszerveink (az adott dolog hatására) hozzák létre bennünk. Ennek alapján különbözteti meg Locke a valódi (korpuszkuális) esszenciától a nominális esszenciát, mely az adott dologról alkotott elképzelésünk. S mivel a dolgok valódi esszenciája számunkra hozzáférhetetlen, a nominális esszenciákra vagyunk kénytelenek hagyatkozni.

Nyelv és jelentés

„Isten, ki az embert társas lénynek teremtette, nemcsak a kedvet és a szükségét teremtette meg ahhoz, hogy az ember társai körében tevékenykedjen, de megteremtette a nyelvet is, mely a társadalom legerősebb összekötő eszköze lett.” Mi is tehát a nyelv? Megnyilatkozásaink mindenekelőtt artikulált hangokból állnak össze. Hiába képes azonban ilyen hangok kiadására egy papagáj, mégsem gondoljuk, hogy rendelkezne a nyelv eszközével. Locke szerint az ember és a papagáj – e téren – abban különbözik egymástól, hogy az ember képes az artikulált hangokat saját szellemi eszméinek *jeleként* használni, s így válik lehetségessé, hogy két ember – e jelek használatával – kommunikálhasson egymással.

Locke úgy vélte, egy szó jelentése mindenekelőtt „személyes jelentés”: tulajdonképpen az az eszme, mellyel mi rendelkezünk az adott szóról. S mivel eszméink „a szívben rejtőznek, mások előtt láthatatlanul”, szükségünk van a nyelv jeleire, hogy kifejezhessük, mire gondolunk (Locke szerint a gondolatok eszmék sorozatai, s függetlenek a nyelvtől). A nyelvi jelek csak másodszorban utalnak mások eszméire – feltételezzük, hogy az adott szón más is azt érti, amit magunk –, illetve dolgokra.

Bizonyos szavak (eszménken keresztül) egyetlen, meghatározott dologra utalnak – ezek a tulajdonnevek. Nincs azonban nyelv, mely tulajdonnevekkel mindent kifejezhetne, ezért szükségünk van általános fogalmakra is. De hogyan lehet egy megnevezésnek általánosabb érvénye is, ha egyszer – mint Locke feltételezi – minden létező egyedi, partikuláris? Locke ezt az úgynevezett univerzálé-kérdést a következőképpen válaszolta meg. Bizonyos szavak azért rendelkeznek általános jelentéssel, mert általános eszméket jelölnek. Magukat az eszméket a tudatunkban levő képekhez ha-

sonlíthatjuk, melyek éppoly egyediek, mint a dolgok. De mivel bizonyos dolgok hasonlítanak egymásra, e közös vonások alapján (és a különbségek kiszűrésével) képesek vagyunk általános eszmék létrehozására. Locke ezzel az *absztrakciós elmélettel* kívánta megoldani a régi, skolasztikus univerzálé-vitát, de reménye hiú ábrándnak bizonyult, ugyanis elmélete komoly problémákat rejt magában. Ha az absztrakt eszmék kevésbé összetettek, mint a kiinduló, konkrét eszmék – ahogy Locke állítja –, akkor a *szín* eszméje kevésbé lehet összetett, mint a *piros* eszméje. Hogyan kellene elképzelnünk ezt a fajta összetettséget? A piros felületről alkotott fantáziaképünk nem segít válaszolni erre a kérdésre.

A megismerés határai

Hogy az *Értekezés* negyedik, befejező könyvét, mely a tudásról és a véleményről szól, helyesen értelmezzük, jeleznünk kell, hogy Locke – anélkül, hogy ellentmondana empirizmusának – a megismerés racionalista meghatározásával dolgozik. Állítása szerint az érzékelés és a demonstratív bizonyítékok azok, melyek segítségével bővíthetjük tudásunkat. Minden más ismeret csak vélemény lehet. Locke szerint tehát nemcsak a matematikában lehetséges a megismerés, de minden olyan területen is, ahol összevethetők egymással az eszmék, így például az etikában. Arra a kérdésre, hogy egy ilyen etikából hogyan vezethetők le tiltások és ajánlások, Locke az Istenről alkotott eszméinkre való utalással válaszol, illetve azokkal a büntetésekkel, melyeket Isten kiszabhat ránk. Továbbra sem tisztázott azonban, hogy e teológiai megalapozottságú etika összeegyeztethető-e a matematikai módszerrel.

Az intuitív és a demonstratív tudás árnyoldalaként Locke arra hivatkozik, hogy e kétféle tudással csak saját eszméinket ismerhetjük meg, melyek nem tartalmaznak információt a körülöttünk levő világról. A fizikai tárgyakra alkotott ismeretekkel más a helyzet. A tárgyak – érzékszerveinken keresztül – eszméket hoznak létre bennünk, s ezekből az intuitív biztonsággal megismert eszmékből arra következtetünk, hogy léteznie kell valamilyen nem intuitív módon megismerhető fizikai oknak. Az eszmék tehát ebben a folyamatban a külső okok reprezentációjaként működnek.

S bár ez a reprezentációs elmélet nem zárja ki a lehetőséget, hogy kételkedjünk a külvilág anyagi létezésében, Locke nem viseltetett türelemmel az effajta kétségekkel szemben. A szkeptikus állítására, aki szerint nem lehet különbséget tenni az álombeli és a valódi tapasztalatok között, hiszen mindkettő eszmék sorozatából áll, Locke azzal válaszol, hogy egészen más dolog megégni, mint álmodni róla. A körülöttünk levő anyagi szubszt

tanciákról tehát meglehetősen biztos tudással rendelkezünk.

Locke szerint ez a fajta tudás csak az anyagi szubsztanciák *létére* vonatkozik, nem pedig azok valódi esszenciájára. A korpuszkuális elmélet ezért csak többé-kevésbé helytálló hipotézis vagy vélemény lehet, nem valódi tudás. Még a gondolkodó lények valódi esszenciáját sem ismerhetjük meg: képtelenek vagyunk eldönteni, hogy a gondolkodás anyagszerű, vagy egy teljesen szellemi természetű szubsztancia attribútuma, ahogyan Descartes állította. Mindenesetre nem nehezebb elképzelni, hogy Isten valamilyen anyagi természetű dolgot a gondolkodás képességével is felruházott, mint azt, hogy létezhet kölcsönös egymásra hatás a testi és a szellemi szubsztancia között.

Az efféle kijelentései miatt a kortársak gyakran materialistának vélték Locke-ot – de tévedtek. Locke ismeretelméletének legmeghatározóbb témája ugyanis az emberi megismerés lehetőségeinek végessége volt, s ezzel utat nyitott Hume és Kant filozófiája előtt. Hogy ez a végesség valóban elkerülhetetlen következtetés volt-e, vagy arról van szó, hogy a 17. század tudományosságának kezdeti stádiuma csak ezt a következtetést tette lehetővé, azt nem tudhatjuk. Ám ami az anyagi testek valódi esszenciájának megismerését illeti – látva a természettudományok későbbi fejlődését –, valószínűbbnek tarthatjuk az utóbbi magyarázatot.

Locke politikai filozófiája

Akárcsak Hobbes, Locke is a társadalmi szerződés elméletét képviseli, de egészen más indítatásból. Míg Hobbes az abszolút állam legitimációját tartotta szem előtt, Locke a születőben levő középosztály érdekeinek védelme mellett az egyént kívánta megóvni az államtól. Locke a társadalmi szerződés elméletének azt a szempontját hangsúlyozza, hogy az államot irányítók a néptől kapták hatalmukat, és amellet érvel, hogy a kormányzatnak a többség akaratát kell szem előtt tartania.

Míg Hobbes a természetjogot az erősebb fél jogára vezeti vissza, Locke a természetjog közepkori felfogására támaszkodik. A természetjog Locke számára a minden emberre érvényes morális szabályokat jelenti, hiszen ezekre kell következtetnünk, ha alaposan végiggondoljuk, mit is jelent, hogy Isten előtt minden ember egyenlő. Locke a középkori gondolkodóknál határozottabb hangsúlyt helyezett az egyén jogaira. Az egyik ilyen jog a föld tulajdonlásának joga, mely elengedhetetlen, ha az ember biztonságban akarja érezni magát – következésképpen megfelel Isten akaratának is. Locke szerint az ember azért

szerez földtulajdont, hogy megművelje, tehát a földtulajdonhoz való jog csak akkora területre korlátozódhat, amelynek a termését a föld megművelője még képes felhasználni.

Már e normatív természetjog létezése kapcsán is sokkal kedvezőbb színben tünteti fel Locke az ember természetes állapotát, mint Hobbes. Locke az emberek közti természetes kapcsolatokat is hangsúlyozza – mint például a családi kapcsolatokat –, melyek képesek közösséggé szervezni az embereket állami irányítás nélkül is. Mindazonáltal Locke szerint az ember természetes állapota mindennek nevezhető, csak ideálisnak nem. Nem mindenki van tisztában kellőképpen természetes jogaival, az írott (tételes) jog hiányában nem mindig rendezhetők a nézetkülönbségek, és nincs jogrendszer, mely szankcionálná a nem megfelelő viselkedést. Mindezek arra ösztönözték az embereket, hogy államalakulatokba szerveződjenek, hogy „közösön védelmezzék életüket, szabadságukat és tulajdonukat”.

Locke szerint az egyén szabadságának korlátozása, mely egy államszervezetben elkerülhetetlen, csak akkor igazolható, ha az állam polgárai szerződés útján, közös akaratukból vállalják, hogy eleget tesznek polgári kötelezettségeiknek. Jóllehet Locke az ilyen államalapító szerződéseket minden bizonnyal történelmi jelenségeknek tekintette, úgy vélte, hogy e történelmi hipotézis korántsem igazolja kora polgárainak kötelezettségeit, hiszen ők már egy létező állam polgárainak születtek, s ekképpen nem lehettek „szerződő felek”. Ezért alkotja meg Locke a „hallgatóságos beleegyezés” elméletét: aki élvezi a valamely állam által nyújtott jogokat és lehetőségeket – akár úgy, hogy csavargóként az állam útjait használja –, arról fel kell tételeznünk, hogy elfogadja az ezzel járó kötelezettségeket is. Természetesen ez az elmélet feltételezi, hogy a csavargó bármikor elhagyhatja az adott állam területét, és olyan területek felé indulhat, ahol még nem létezik államszervezet; Locke idejében ilyen terület volt például Amerika.

Berkeley



George Berkeley (1685–1753) Pascalhoz hasonlóan a kereszténység védelmezőjé közé tartozik. Rendkívül éles elméjű gondolkodó volt, legfontosabb filozófiai műveit pedig még huszonnyolc éves kora előtt megírta.

Írországi angol család gyermekeként született, Dublinban tanult nyelveket, matematikát és filozófiát. Már 1709-ben kitűnő művet publikál *Értekezés a látás új elméletéről* [In: *Tanulmány az emberi megismerés alapelveiről és más írások*. Gondolat, 1985] (An Essay towards a New Theory of Vision) címmel, mely a 18–19. századi érzékelépszichológia alapműve lett. Az ezt követő évben megjelenteti *Tanulmány az emberi megismerés alapelveiről* [Gondolat, 1985] (A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge) első részét, s e művében ismerteti az immaterializmus elméletét. 1713-ban Londonba utazik, ahol olyan írókkal ismerkedik meg, mint Joseph Addison, Alexander Pope, Jonathan Swift és Richard Steele. Ugyanebben az évben kiadja a *Hülasz és Philonusz három párbeszédét* [In: *Értekezés az emberi értelemről és más írások*. Gondolat, 1985] (Three Dialogues between Hylas and Philonus), melyben a *Tanulmány* első részét írta át dialógusokká a szélesebb olvasóközönség számára. 1734-ben eléri egyházi pályafutása csúcsát: kinevezik Cloyne püspökének. Nyugalomba vonulása után Oxfordban halt meg.

Pascallal ellentétben Berkeley szerint az elméleti filozófia felhasználható a vallásos hit védelme érdekében. Az általa kidolgozott bölcséleti rendszer leginkább Leibnizéhez hasonlítható. Berkeley szerint kizárólag szellemi szubsztanciák, illetve azok eszméi léteznek, s ebben az értelemben az anyag – mely eszmékből áll – végső fokon szellemi természetű.

Immaterializmus

Bölcséletére gyakran utalnak az *immaterializmus* szóval, ezzel is jelezve, hogy Berkeley alternatívát kívánt nyújtani korának elterjedt elméleteivel, a materializmussal és a korpuszkuális filozófiával szemben, amelyek szerinte több ponton is szkepticizmushoz és ateizmushoz vezethetnek.

A korpuszkuális filozófia lényege szerint minden létező kicsiny anyagi részecskékből áll. A legkövetkezetesebben Hobbes élt ezzel a materialista elmélettel: szerinte még az emberi lélek, sőt maga Isten is anyagi természetű. Ezáltal érvénytelenné válnak a lélek halhatatlansága mellett szóló érvek, és ugyanez mondható el immoralis tetteink végső büntetése, az ítélet napja koncepciójáról is.

Ráadásul a korpuszkuális filozófia, mely első sorban az anyagi világ struktúráját írja le, paradox módon e materiális világ létezésének radikális kétségbevonásához is elvezet. Hiszen a korpuszkuális elmélettel dolgozó filozófusok a másodlagos tulajdonságokat rendre szubjektívnak ítélik – hiszen a lélek eszméiből eredeztetik –, s ezzel utat nyitnak az érzékelést leíró reprezentációelmélet felé. Ez utóbbi elmélet szerint pedig érzékszervi tapasztalataink közvetlen tárgyát nem a testünkön kívüli anyagi dolgok, hanem lelkünk eszméi alkotják. Ezután határozza csak meg a lélek, hogy eszméi összhangban állnak-e az érzékelt anyagi dolgokkal, tehát érzékelésünk maga alapvetően döntési mechanizmust is magába foglal. A gondolat, mely szerint ez a döntés téves is lehet, elvezethet az anyagi világ létezésének kétségbe vonásához is, melyre Descartes első *Elmélkedése* szolgál klasszikus példával.

Berkeley felismerte, hogy míg ez a kétely a racionalista filozófus számára marginális, addig az empirista számára végzetes lehet. Hiszen az empirizmus szerint az érzéki tapasztalatokon túl nincsen semmi, aminek segítségével tudomást szerezhetnénk az anyagi világról, következésképpen az érzékelés helyességének kételye általános kételyekhez vezet el.

Descartes a korpuszkuális elméletet dualisztikus metafizikával kötötte össze, így képes volt

elkerülni a Hobbes-féle materializmusra jellemző ateizmust. Ez a dualizmus azonban az interakció problémáját veti fel: fel kell tételeznünk, hogy a test és a lélek között létezik kölcsönhatás, jóllehet efféle interakció nem illeszthető be a használatban levő kauzális modellek keretei közé. Két, alapvetően különböző szubsztancia között *a priori* lehetetlen a kölcsönhatás. A racionalisták e problémát csak egyfajta *deus ex machina*-val tudták áthidalni: így vagy úgy, de Isten gondoskodik róla, hogy minden egyes anyagi hatásnak megfeleljen a lélek valamely eszméje. Berkeley szerint azonban ez az elképzelés leszámolna Isten végtelenségének gondolatával, hiszen egy végtelen hatalmú lény bármikor képes eszméket kelteni bennünk, s ehhez semmilyen anyagi eszközre vagy hatásra nincsen szüksége. Az interakció problémájára adott racionalista válasz tehát visszavezet minket az anyagi világ létezésének kételyéhez.

Berkeley zseniális megoldása azonban egy csapásra megoldja a problémát: az anyagi világ létezését ő e világ észlelésével, az észlelés eszméjével azonosította. Először is, ezzel megoldotta a szellemi, immateriális szubsztanciák létezésének kérdését, hiszen az eszméknek – passzív voltukból következően – valamely szubsztancia részeként kell létezniük. Másodszor, felszámolta a szakadékot a fizika és a józan ész között; a korpuszkuális elméletek szerint ugyanis helytelen az a feltételezés,

„Hülasz: Lassan a testtel, Philonusz. Azt állítod, felfoghatatlan számodra, hogyan létezhetnek érzéki dolgok az elmén kívül. Nem így van?

Philonusz: De igen.

Hülasz: Tegyük fel, hogy megsemmisülnél: nem gondolod lehetségesnek, hogy az érzékszervekkel észlelhető dolgok továbbra is létezzenek?

Philonusz: Dehogynem, csak hogy akkor egy más elmében kell létezniük. Amikor megtagadom az érzéki dolgoktól az elmén kívüli létezését, nem sajátosan a magam elméjére gondolok, hanem az összes elmékre. Mármost világos, hogy a dolgoknak az én elmémen kívül létezésük van; mert a tapasztalat azt diktálja, hogy függetlenek tőle. Van tehát

valamilyen más Elme, ahol azokban az időközökben léteznek, amikor én nem észlelem őket; mint ahogy léteztek a születésem előtt, és létezni fognak az én feltételezett megsemmisülésem után is. És mivel ugyanez érvényes minden véges teremtetett szellemre, ebből szükségképpen következik, hogy kell lennie egy *mindenütt jelenlevő, örökkévaló Elmének*, amely minden dolgot ismer és magába foglal, s olyan módon és olyan szabályok szerint tárja elének őket, amelyeket Ő maga rendelt el, mi pedig *természeti törvényeknek* nevezünk.”

Berkeley: Hülasz és Philonusz három párbeszéde.

Harmadik párbeszéd. (Ford. Vámosi Pál)

hogy az észlelt dolgok eszméje a megfigyelt tárgyakkal állna kapcsolatban. Harmadszor, megszűnik a karteziánus értelemben vett interakció problémája. Ráadásul az a gondolat, hogy észleléseink eszméi akarunkon kívül és rendezett módon jönnek létre, Berkeley számára hasznos érvnek bizonyult amellett, hogy feltételezhetjük egy végtelen felettes szellem, Isten létezését, aki egymásnak megfelelő észlelési eszméket hoz létre bennünk, véges szellemi lényekben. Összefoglalva: Berkeley immaterializmusa felülemelkedik minden szkepszisen és ateizmuson, s ezáltal hathatós bölcséleti eszköz lehetett a kereszténység védelmében.

Természettudomány és metafizika

Berkeley immaterializmusa tehát belátható magyarázatát nyújtja mind a halhatatlan lélekbe, mind a végtelen hatalmú Istenbe vetett hitnek. De mit állíthatunk akkor Newton természettudományáról, melyet Berkeley olyannyira csodált? Nem kellene vajon minden természettudományt illuzórikusnak bélyegeznünk, ha egyszer azt állítottuk, hogy az anyagi világ létezése – a természettudományok tárgya – a megfigyelő szellemtől sosem lehet független?

Berkeley válasza a természettudományok megközelítő értelmezéséről árulkodik (ezt az értelmezést a 20. század logikai pozitivizmusa ismerte el először): az empirizmus kiindulópontja szerint a megfigyelés a természettudományos hipotézisek egyetlen ellenőrzési lehetősége, s magukhoz a hipotézisekhez is csak megfigyelések útján juthatunk el. Ha feltételezzük, hogy a megfigyelések során csak a megfigyelést végző személy eszméi adóttak – ahogy ezt a 17. és 18. században gondolták –, akkor Berkeleyvel együtt beláthatjuk, hogy a természettudomány törvényszerűségei nem mások, mint a lehetséges és az aktuális eszméink közötti megfelelések. Tudományos értelemben véve a kauzalitás az eszmék szabályos egymásutánisága. Azokat a fogalmakat pedig, melyek nem közvet-

lenül a megfigyeléseken alapulnak – mint pl. Newtonnál az abszolút tér vagy az abszolút idő –, számúznunk kell a fizika területéről.

Mindezek ellenére Berkeley nem tekinthető instrumentalista, az oksági törvényeket tagadó filozófusnak. Feltételezhetnénk például, hogy Berkeley a korpuszkuális elméleteket a fikcióval azonosítja, mondván, ezek csak segítenek áttekinthetően elrendezni az eszmék közötti megfeleléseket. Berkeley azonban egészen máshová illeszti be a korpuszkuális elméletet filozófiájában belül: a korpuszkuális elméletet eszmék sorozatai, melyek felett olyan szellem rendelkezik, aki nálunk, embereknél kifinomultabb érzékelési képességekkel bír.

Berkeley a kauzalitás kétféle fogalmát különbözteti meg: a természettudományos kauzalitás eszmék egymásutániságát jelenti, a metafizikai kauzalitás viszont valódi ok-okozati viszonyt feltételez. E metafizikai kauzalitás saját akarunk megtapasztalásából eredeztethető. Mikor például szándékosan magunk elé képzelünk valamit, kizárólag akarunkat tarthatjuk a szellemünkben képződő eszme kiváltó okának, hiszen az eszmék passzívak, s nem képesek egymás létrehozására. S ahogyan akarunk létrehozta bennünk a fantáziaképeket, észleléseink során ugyanúgy hozza létre egy rajtunk kívülálló akarat észlelésünk eszméit, melyek fölött mi magunk nem rendelkezünk. E külsőleges akarat Isten akarata, aki az észleléseinkben olyan szabályokat teremtett, melyeknek segítségével képesek vagyunk előre jelezni jövőbeli tapasztalatainkat is.

A természettudomány, mely ezeket a szabályokat kutatja, tulajdonképpen a mindennapi tapasztalatok meghosszabbításaként értelmezhető, de ezzel egyidejűleg túl is mutat önmagán, a teremtetten Isten felé, aki a végső választ adja a természet rendjére vonatkozóan. Így köti össze Berkeley az immaterializmust az úgynevezett fizikoteleológiai istenérvvel, mely a 18. században a legnépszerűbb elmélet volt a hit és a tudomány viszonyát illetően.

Philosophical Commentaries

generally called the Commonplace Book

George Berkeley Bishop of Cloyne

An editio diplomatica transcribed and edited with introduction and notes by

A A Luce MC DD LittD

Fellow of Trinity College Dublin
Professor of Moral Philosophy in the University of Dublin
Chancellor of St Patrick's Cathedral

Thomas Nelson and Sons Limited
London Edinburgh Paris Melbourne Toronto and New York
1944

► Berkeley 1871-ben felfedezett és kiadott naplója bizonyítja, hogy már egészen fiatalon kidolgozta – ahogy fogalmaz – „immateriális feltevéseinek” elméletét.

13X *nothing is more & obvious provable by sight as different from those ideas perceived by touch & go by the same name.*
+ *Diagrams incommensurable with the idea of two how they can be in my doctrine.*
n *Two: how to reconcile Berkeley's 2 sorts of motion with my doctrine*
X *Terminology of forces and lines not complete & perfect & incommensurable per se.*
13X *motion, & being upon would not know the sphere or cube to be solid or extended or full light.*
+ *Extension is far from being incompatible with it. It is impossible it should exist without being solid or full or any thing extended cannot*
m.s. *think those being upon ideas & perfecting whole space & things by know*
13X *no extension but of surface provable by sight.*
m.s. *in no imagine & being v.g. moving in vacuum, & only conceiving a perfect sphere with its surface.*

Hume

David Hume (1711–1776) edinburgh-i kálvinista neveltetése folytán mély ellenszenvvel viseltetett mindenféle hittől szemben; talán ettől indítva írta meg *Natural History of Religion* (A vallás természettörténete, 1757), illetve a már csak halála után megjelenő *Beszélgések a természetes vallásról* [Atlantisz, 2006] (Dialogues concerning Natural Religion) című munkáit.

Szülei jogi pályára szánták, de az irodalom és a filozófia iránt érzett szenvedélye eltérítette őt a jogtól. 1729-től minden erejével egy önálló filozófiai rendszer megalkotásán dolgozik, melynek szerkesztési munkálataival 1739–1740 között, Franciaországban készül el: megszületik az *Értekezés az emberi természetről* [Akadémiai Kiadó, 2006] (Treatise of Human Nature), mely azonban – Hume szavaival – a „nyomda halva született gyermekeként” nem sok sikert arat. A mű megírásakor ráadásul komolyan megerőltette magát, és írása szkeptikus végkövetkeztetései sem adtak éppen okot a felhőtlen boldogságra. Az első könyv végén „delíriumos filozófiai levertségről” ír, melyből csak a „jó étek, ostábla és vidám baráti társaság” segítségével lehet megszabadulni. Az 1740 és 1741 között megjelent *Esszéknek* [Atlantisz, 1992] (Essays Moral and Political) már nagyobb sikere volt.

Egyházon kívülként nem kaphatott egyetemi katedrát. Egy évnyi magántanítás után – tanítványa egy fiatal és nehéz természetű gróf volt – titkárnak szegődött egy altábornagy mellé, később könyvtárosi állást vállalt Edinburgh-ban. 1748-ban publikálta a *Tanulmány az emberi értelemről* [Nippon, 1995] (An Enquiry concerning Human Understanding) című írását, mely *Értekezése* első könyvének könnyedebbé, befogadhatóbbá stilizált változata. Ezután jelent meg *Tanulmány az erkölcs alapelveiről* [Osiris, 2003] (An Enquiry concerning the Principles of Morals, 1751) és a *Political Discourses* (Politikai értekezések, 1752). Szerzőként a hatkötetes, több kiadást is megért *The History of Great Britain* (Anglia története, 1754–1762) című művével aratta a legnagyobb sikert.

1763-ban újra a kontinensre látogatott, ezúttal Lord Hertford párizsi nagykövet titkáráként. Itt a szalonok kedvelt vendégének számított, megismerkedhetett d'Holbach báróval, d'Alemberttel és Diderot-val is. Hazaindulása előtt megkönyörült Rousseau-n, és magával vitte Angliába svájci üldözői elől. Később Rousseau – mindenhol üldözőket gyanítva – azzal vádolta Hume-ot, hogy összeesküvést sző ellene, aki aztán emiatt kénytelen volt a nyilvánosság előtt beszámolni a szöktetésről.

Hume 1769-től haláláig ismét Edinburgh-ban tartózkodott. Barátai jókedvű és nyugodt természete miatt kedvelték, ellenfelei szkeptikus beállítottságáról ismerték. Halálos ágyánál meglátogatta őt James Boswell skót író és jogász, abban a reményben, hogy tanúja lehet, ahogyan megtér egy ateista. Csalódnia kellett: Hume higgadtan és méltóságteljesen, a túlvilág reménye nélkül várta a halált, a „gyors megsemmisülést”.

Locke és Berkeley az empirista alapelveket a metafizika síkjára is kivetítették, Hume viszont konzekvens filozófiai rendszerré dolgozta ki az empirizmust. Szerinte kétféle ismeret lehetséges: a tényekre, valamint az eszmék viszonyára vonatkozó ismeret. Jóllehet minden eszme a tapasztalatokból eredeztethető (az észlelésből, illetve az erre adott reflexióból), az eszmékről való ismeret mindig *a priori*, és teljesen bizonyos. Ez a fajta ismeret – mint pl. a matematikai ismeret – nem tartalmaz információkat a külvilágról. A tényekre vonatkozó ismeret viszont vagy közvetlen tapasztalati ismeret, vagy pedig a tapasztalatból leszűrt oksági következtetéseken nyugszik. Locke-tól és Berkeley-től eltérően azonban Hume úgy véli, ezek a következtetések sosem vezethetnek el metafizikai ismeretekhez. Ezzel Hume különösen a 18. században nagy népszerűségnek örvendő fiziko-teológiai istenérvet bírálta.

Newton nyomán

Az *Értekezés az emberi természetről* bevezetésében Hume arról ír, hogy bizonyos értelemben minden tudomány az emberrel foglalkozó tudományra épít, hiszen az ember az, aki ezeket a tudományokat gyakorolja. Ezért az emberi megismerés lehetőségeinek kutatása minden tudományterület számára elengedhetetlen: „És mivel az emberről szóló tudomány az egyedüli szilárd alap a többi tudomány számára, magának ennek a tudománynak az egyedüli szilárd alapját a tapasztalatra és a megfigyelésre kell fektetnünk.” Hume reményei szerint az empirista módszer a szellemtudományok területén épp olyan sikerrel alkalmazható, mint ahogyan Newton módszere a természettudományok területén.

A newtoni mechanika és a hume-i szellemtudomány között számos párhuzamosság mutatható ki. A mechanika elemi materiális részecskéinek Hume-nál elemi mentális tartalmak felelnek meg, melyekből a szellem képes komplex tartalmakat konstruálni. Az elemi mentális tartalmak két csoportba oszthatók: *benyomásokra* (mint pl. az érzékszervi tapasztalatok, az öntudat élménye, az érzelmek) és *eszmékre* (gondolatokra, melyeket Hume következetesen fantáziaképekként kezel). Hume egyetért Locke-kal és Berkeley-vel abban, hogy minden egyszerű eszménk benyomásokból eredeztethető. Szellemünk bizonyos műveletek segítségével azonban képes az egyszerű eszmékből olyan összetett eszméket formálni, melyeknek már semmilyen kapcsolatuk sincsen a megtapasztalt dolgokkal.

Emellett Hume az emberi tudományoknak három alapelvét fogalmazza meg (ahogy Newton is tette a mechanikában). Ezek az elvek – melyeket Hume az eszmetársítások elveinek nevez –

hivatottak megmagyarázni, hogy minek alapján kapcsolódnak össze egymással szellemünkben az egyes eszmék. Két eszme vagy azért kapcsolódik össze, mert hasonlítanak egymásra (hasonlóság elve), vagy azért, mert tárgyaik közel vannak egymáshoz (érintkezés elve), vagy azért, mert tárgyaik között oksági kapcsolat áll fenn (kauzalitás elve). Így pl. egy ember megpillantásakor hajlamosak lehetünk egy bizonyos állatra gondolni (hasonlóság elve), a római Forumra gondolva eszünkbe juthat Caesar (érintkezés elve), a tűz látán pedig felperzselt területekre gondolhatunk (kauzalitás elve).

Végezetül Newton *erőfogalmának* Hume értelemfelfogásában a *világosság* fogalma felel meg, illetve az, hogy milyen határozottan képzelünk el magunkban valamely eszmét. Hume szerint a benyomások és az ideák pontosan e világosság vagy erősség alapján különíthetők el. Benyomásainkból – az erősség elvesztése után – automatikusan eszmék keletkeznek, és fordítva: eszméink benyomásokká válhatnak, ha erősségük nő. Ez történik például, ha valaki iránt szimpátiát érzünk: a másik ember érzelmére irányuló eszménk ugyanannak az értelemnek a benyomásává alakul át bennünk. Hume emellett úgy vélte, hogy annak *feltételezése*, hogy valami megtörtént, illetve ugyanennek *biztos tudata* csakis a világosság fokában tér el egymástól. Hiszen ha a meggyőződés teljesen önálló eszme volna, akkor nem tudnánk meggyőződni arról, amiről azelőtt csak feltételezéseink voltak.

Utólag úgy fogalmaznánk, hogy a newtoni mechanika és a hume-i elmefilozófia párhuzamosságai még nem szavatolnák Hume modelljének tudományosságát. Hiszen amíg a newtoni mechanika matematikai elvekre épül, és mérések segítségével bármikor igazolható, Hume csak felszínesen és korántsem mérhető módon dolgozta ki asszociációs elveit.

A jelentésről

Locke-hoz hasonlóan Hume is úgy vélte, hogy a szavaknak azért van jelentésük, mert elménk az adott szóval valamely eszmét képes összekapcsolni, asszociálni. Az eszméknél azonban sokkal erősebbek és elevenebbek a benyomások. Ha viszont minden eszménk a benyomásokból származik, akkor egy adott eszme tartalmáról – egy adott szó jelentéséről – úgy győződhetünk meg leginkább, ha megvizsgáljuk, milyen benyomásból eredhet a szóban forgó eszme. Ily módon – Hume szerint – az empirizmus alaptétele a jelentés ismérveként is szolgálhat. „Ha tehát felmerül bennünk a gyanú, hogy egy filozófiai fogalommal (ahogy ez nagyon is gyakran geszlik) minden meghatározott jelentés vagy eszme nélkül



▲ Hume

dobálóznak, csak azt kell megvizsgálnunk, milyen benyomásból ered ez az állítólagos eszme. És amennyiben ilyen benyomást lehetetlen felfedezni, gyanúnk beigazolódott.”

Később Kant veti majd Hume szemére, hogy rendszeresen összekever lélektani és logikai kérdéseket. Bár e vádja nem mindig jogos, a fenti jelentéskritériummal szemben annak tűnik. Hiszen Hume egyfelől azt állítja, hogy *minden* eszménk benyomásokból származik, s ezt az empirista alapelveket csak ellenpéldával lehetne megcáfolni. Másfelől azt állítja, hogy ez az alapelv a szavak jelentésének kritériumaként is érvényesíthető, de éppen ezzel érvényteleníti első állítását. Hiszen tegyük fel, valaki olyan szót használ, mely nem eredeztethető valamely benyomásból. Vajon ezzel az illető nem éppen az első állítást cáfolja meg, azt ugyanis, hogy minden eszménk benyomásokból származik, ahelyett, hogy az empirista alapelv cáfolná az ő szóhasználatát? Maga a gondolat tehát, hogy egy jelentéskritérium az empirista alapelv státusára emelkedhet, alapvetően problematikus. Mindazonáltal Hume jelentéskritériuma korántsem annyira használhatatlan, mint első pillantásra tűnhet; Hume ugyanis sosem gondolta volna, hogy létezhet jelentés nélküli szó. Mindig talált benyomásokat az egyes szavak mögött, még ha ezek a benyomások másmilyennek bizonyulnak is, mint amire az ember számítana. Jelentéselemzéseinek szép példáját nyújtja a *kauzalitás* fogalmának elemzése.

Tehát mindent egybevetve úgy tetszik, hogy a csodák mellett nincs olyan tanúságtétel, amely valaha is bizonyította vagy legalább valószínűsítette volna őket. De még ha feltételezzük is, hogy a tanúság bizonyítéknak tekinthető, akkor is szemben áll vele egy másik bizonyíték, s ez épp a bizonyítani kívánt dolog jellegéből fakad. Mert az emberi tanúságtételeknek csakis a tapasztalat adhat hitelességet, ámde ugyanez a tapasztalat szolgált nekünk bizonyosságot a természeti törvényekről is. Ha tehát e két tapasztalat ellentmondásban van egymással, akkor nincs más tennivalónk, mint hogy az egyik súlyából levonjuk a másikat, s az

Kauzalitás és indukcio

Sok filozófus szerint – mint pl. Arisztotelész, Spinoza vagy Locke – a kauzalitás két esemény: az ok és az okozat közötti szükségszerű kapcsolatot jelent. Kiindulva a fent ismertetett módszeréből, Hume felteszi a kérdést, vajon milyen benyomásokból eredeztethető a kauzalitás fenti eszméje. Ha tüzetesen szemügyre vesszük két esemény ok-okozati kapcsolatát, tulajdonképpen csak két, egymás után bekövetkező eseményt figyelhetünk meg, a közöttük levő ok-okozati kapcsolat megfigyelhetetlen. Minden további nélkül feltételezhetnénk, hogy egy adott okból egészen más okozat következik, mint ami valójában bekövetkezett, s ez nemcsak az érzékszervek útján megfigyelhető oksági kapcsolatokra érvényes: hasonló módon vonja kétségbe Hume az akarat és a cselekedetek közötti ok-okozati viszony létezését.

► Adam Smith (1723–1790) *Vizsgálódások...* című művében arról írt, milyen tényezők határozzák meg az egyén és a társadalom jóléti törekvéseit.



egyik vagy a másik nézet mellett a maradékból eredő meggyőződéssel foglaljunk állást. Csakhogy az itt kifejtett alapelv értelmében ez a kivonási művelet minden néphit teljes megtagadásával egyértelmű, s így szabályként állíthatjuk fel, hogy semmiféle emberi tanúságnak nem lehet elégséges meggyőző ereje valamely csoda bizonyítására, s bármilyen efféle vallási rendszer szilárd alapjának megteremtésére.”

David Hume: *Tanulmány az emberi értelemről.*
(Ford. Vámosi Pál)

A kauzális viszonyok benyomása csak akkor alakul ki bennünk, ha az egyes elszigetelt esetek helyett ok-okozati eseménypárok egész sorát figyelhetjük meg. Hume szerint a természetben mindig csak A és B esemény egymásutánosságát figyelhetjük meg, s a megfigyelést végző személyben ezeknek az eseményeknek a sora hozza létre azt a várokozást, hogy az A esemény után a B-nek kell következnie. Az ok-okozati kapcsolatok eszméje tehát ebben a várokozásban fedezhető fel, s ha úgy véljük, hogy maga a kauzális kapcsolat felismerhető a természetben, akkor bizonyos értelemben csak saját várokozásainkat vetítjük ki a természetre.

Hume-ot a kauzalitás fenti értelmezése azonban az úgynevezett indukcio problémája elé állítja. Ha feltételezzük, hogy a természetben mégis létezik ok és okozat szükségszerű kapcsolata, akkor egy múltbeli kauzális kapcsolat felfedezése alapján könnyen következtethetünk jövőbeli eseményekre is. De ha ez a szükségszerű kapcsolat csak a megfigyelőben létezik, vajon mi biztosítja, hogy egyáltalán bekövetkezik az okozat? Hume meglepő válasza szerint semmi. Az okozat bekövetkeztére való várokozás csak lélektanilag indokolható, mint olyan szokás, mely mind az emberek, mind az állatok sajátja. Hume szerint tehát az a természettudós, aki a természeti törvényeket a jövőre is kivetíti, semmivel sem jár el ésszerűbben, mint az a kutya, mely nyáladznai kezd, ha gazdája megközelíti a kutyatálat.

Szkepticizmus és naturalizmus

Hume empirista kauzalitásértelmezése megsemmisítő következményekkel jár a metafizikára nézve. Szerinte a metafizika vagy csak az eszmék közötti kapcsolatot térképezi fel, és semmit sem állít a valóságról, vagy olyan tényeket próbál bebizonyítani, melyeket nem áll módunkban megtapasztalni. Ez utóbbról csak ok-okozati érvelésekkel tehetünk szert, de vajon megbízhatóak-e az ilyen érvelések?

A francia és a német felvilágosodás

Vegyük például az anyagi világ létezésének kérdését. Hume – akárcsak a karteziánus hagyomány – abból indul ki, hogy a megfigyelések során csak tudatunk benyomásainak vagyunk tudatában, nem pedig a benyomásainkat kiváltó anyagi okoknak. Az anyagi okok létezésére csak ok-okozati úton következtetünk. De ebben az esetben egyáltalán nem lehetünk biztosak benne, hogy ilyen kauzális kapcsolat valóban fennáll. Ehhez ugyanis az anyagi okok és tudatunk benyomásainak sorozatos egymásra következését kellene közvetlenül megtapasztalnunk, ami azonban lehetetlen. Következésképpen az anyagi világ létezése nem bizonyítható.

A 17. század számos filozófusa azzal válaszolt erre az érvre, hogy egy végtelenül jószágos Isten nem vezethet minket félre téves benyomásokkal; ehhez azonban szükség van Isten létezésének bizonyítására is. Hume szerint mindenfajta létezés vagy nemlétezés tények kérdése, tehát az ok és okozat kimutatása ezúttal is elengedhetetlen. Az élőlények célszerű megalkotottságából egyesek pl. egy tökéletes, alkotó Isten léteire következtetnek (fiziko-teológiai istenérv), de a kauzalitás Hume szerint ebben az esetben sem bizonyítható. Hiszen ehhez nemcsak az élőlények célszerű rendjét, de Isten teremtését is sorozatosan meg kellene tapasztalnunk. Azok az analógiák pedig, melyeket a kézművesek munkája és Isten teremtő aktivitása között húzhatnánk, még nem teszik lehetővé, hogy Isten tökéletességére következtessünk. Az anyagi világ létezését illető kételey tehát korántsem számolható fel azzal, ha rámutatunk Isten tökéletességére.

Feltűnő azonban, hogy Hume e kétféle szkepszist – az anyagi világ, illetve Isten létezésére vonatkozó szkepszist – illetően különböző álláspontokra helyezkedik. Az anyagi világ létezésével kapcsolatos kételyről úgy véli, hogy – bár megdönthetetlen érvekkel jutottunk el hozzá – végső fokon senki sem veheti komolyan: mindennapi életünk szilárd alapja az a meggyőződés, hogy létezik rajtunk kívüli anyagi világ, s ez alól még a szkeptikus sem lehet kivétel. Hogy az anyagi világ létezését érvek segítségével képtelenek vagyunk bebizonyítani, az csak értelmi képességeink elégtelensége mellett szól. Tehát e szkepszis kapcsán megtanulhattuk, hogy érdemesebb mindennapi meggyőződésünkre, mint érvelő értelmünkre hallgatni.

Isten létezésének kétségbevonása kapcsán azonban Hume elfogadja az érvelés konklúzióját – ezen a ponton fontosabbnak tartja az érveket, mint azt, hogy az ember természetéből adódóan hajlamos hinni Isten létezésében. Talán Hume nem érezte, vagy ártalmasnak vélte ezt az emberi késztetést. Érdekes módon Kant később mindkét ponton éppen az ellenkező döntésre jut, mint Hume: Kant úgy vélte, az anyagi világ létezése bizonyítható, de Isten létezésében csak hihetünk, és hinnünk is kell.

A 17. század a tudományos forradalom évszázada volt, a század kultúráját mégis inkább a teológia határozta meg. A rendszeralkotó filozófusok harmonikus és mindenre kiterjedő világképeket alkottak, melyekben a teológia és a tudomány kiegészítette egymást, mint pl. Locke és Berkeley rendszerében. Hume, az angol felvilágosodás legnagyobb gondolkodója azonban fordulatot hozott: elemzései rámutattak, hogy – ha normaként fogadjuk el a tudományos módszert – a teológiai, metafizikai gondolatmenetek megbízhatatlanok.

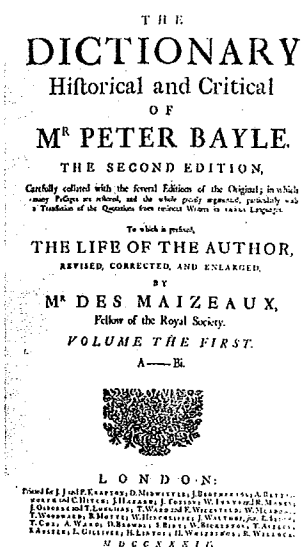
Ezzel Hume olyan dilemma elé állította a 18. század gondolkodóit, mely nyomokban már Pierre Bayle (1647–1706), a *Történeti és kritikai szótár* (Dictionnaire historique et critique, 1697) megalkotójának munkásságában is benne rejtett. Vagy el kell vetnünk a hit dogmatikus igazságait, vagy be kell látnunk, hogy tudományos, racionális módon képtelenség megközelíteni azokat. Mindezenre a tudomány és a hit metafizikai szintézise kétségessé vált.

A 18. században, a felvilágosodás századában megszilárdult a tudományos-empirista gondolkodásmód, határozott metafizikaellenesség, sőt ádáz ateizmus bontakozott ki, és megszületett az a gondolat, hogy a politikai átalakulások – az ész és a technikai vívmányok gyakorlati alkalmazásával – mozgatói lesznek a társadalmi fejlődésnek. Mindezeket a gondolatokat a legimpozánsabban d'Alembert és Diderot *Enciklopédiája* példázta, mely 1751 és 1780 között 35 kötetben látott napvilágot.

A 17. század második felében XIV. Lajos abszolút uralma némiképp visszafogta a franciaországi filozófia lendületét, az irodalom ekkori virágzásához (Corneille, La Fontaine, Molière, Racine) még korántsem társult tudományos vagy filozófiai

▼ Franciaországból való száműzetése után Pierre Bayle Rotterdamban lett a filozófia egyetemi tanára. Szakított az ortodoxiát támadó nézeteivel, íróként és tudósként élte életét.

Bayle *Történeti és kritikai szótára* először 1696 és 1697 között jelent meg. A 18. század folyamán újabb és újabb címszavakkal, adatokkal bővült, a nagy példányszámú angol és német fordítások nyomán pedig valószínűsíthetően sikerkönyvvé vált.



► Denis Diderot (1713–1784) nemcsak irodalmi és filozófiai művek szerzőjeként, de főleg az *Enciklopédia* (1751–1765) egyik főszerkesztőjeként vált a felvilágosodás gondolatának meghatározó terjesztőjévé.



fejlődés. A Napkirály 1715-ös halála után azonban a filozófusok lázasan igyekeztek behozni lemaradásukat. A francia filozófusok Angliát tekintették követendő példának, ahol a polgári forradalom már végbement, és viszonylag biztosított volt a szólás-szabadság, később a német felvilágosodás gondolkodói pedig főleg a franciák hatása alatt álltak.

Tudományos eredmények

Newton hatására a tudomány területén komoly vereségeket szenvedett a kartezianizmus. Míg Bernard le Bovier de Fontenelle (1657–1757), a párizsi tudományos akadémia titkára kiállt Descartes mellett, és kétségbe vonta Newton gravitációs elméletét, Pierre Louis Moreau de Maupertuis (1698–1759) ezzel ellentétes álláspontra helyezkedett. Ő volt az, aki 1736-ban XV. Lajos megbízásából Lappföldre utazott, hogy mérésekkel igazolja a földgolyó Newton által feltételezett sarkköri „belapitottságát”. Voltaire pedig, aki magyarázatokat írt Newton filozófiájához, széles körben ismertette az angol gondolkodót.

A humán tudományok területén is Anglia volt a példakép, a francia filozófusok Locke-től kölcsönözték az emberről szóló tudományok empirista programját. Míg az erkölcsi elméleteket hátrahagyó Vauvenargues, Luc de Clapiers márki (1715–1747) az emberi szellem leíró tanulmányozását tűzte ki célul, addig a pap és filozófus Étienne Bonnot de Claude Adrien Condillac (1715–1780) továbbfejlesztette Locke asszociációs elméletét: az eszméken túl a mentális folyamatokat is az érzéki tapasztalatokból eredeztette, s Helvétius (1715–1771) is hasonló módon közelítette meg a mentális folyamatokat. Lamettrie és Paul-Henri Dietrich, Holbach báró (1723–1789), akinek vendégszerető párizsi szalonja a francia filozófusok találkozóhelyévé vált, ezt az empirista pszichológiát – a reflexek felfedezésének hatására

– olyan szélsőséges materializmussal kombinálták, mely már a materialista emberfelfogás 19–20. századi változatát előlegezte meg.

A humán tudományok természetesen nem korlátozódtak a fiziológiai-lélektani kutatásokra. A François Quesnay (1694–1774) és Anne Robert Claude Jacques Turgot (1727–1781) nevével fémjelzett fiziokrata gazdaságelméleti irányzat mellett ekkoriban főleg a történeti kutatások bontakoztak ki. Tisztán filozófiai munkásságán túlmenően már Hume is intenzíven foglalkozott ezzel a diszciplínával, és egy sor fontos művet publikált Anglia történetéről. Voltaire pedig a történeti kutatások területének kiszélesítése mellett szállt síkra. „Nem a háborúk, hanem a társadalom történetét kívánom megírni, megtudni, hogyan éltek az emberek életüket családjuk körében, és melyek azok a művészetek, amiket közösen műveltek, ahelyett hogy az emberi gonoszság elnyúlt bizonyítékait sorolnám egymás után.” Másfelől az emberi természet történeti kutatását minden földrészre ki akarta terjeszteni. Voltaire mindenekelőtt az előítéletektől mentes, empirikus történetírást elkötelezettje volt, elutasította a korában elterjedt, valóságos célzatú történelemértelmezéseket.

Vico és Herder

Ennek ellenére Voltaire-nél is fellelhető az az egész felvilágosodásra jellemző előítélet, mely a matematikus, pedagógus és politikus Condorcet-nél, *Az emberi szellem fejlődésének vázlatos története* [Gondolat, 1986] (*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*) szerzőjénél is meghatározó volt, s mely szerint a felvilágosodás kora magasabb rendű, mint bármely más megelőző korszak. Az egyik legnagyobb olasz történész, Giambattista Vico (1668–1744) alapvetően vonta kétségbe ezt a meggyőződést.

Vico Descartes ellenpólusaként határozta meg önmagát: elvetette azt a gondolatot, hogy a matematikai igazságkritériumot (mely szerint igaz az, ami tisztán és világosan belátható) minden tudományterületre kiterjeszthetnénk. Ezt a kritériumot egyedül a matematikában vélte alkalmazhatónak, mely tudomány az emberi szellem konstrukcióival foglalkozik, s a körülöttünk levő világról semmit sem tanít. Vico emellett úgy vélte, hogy a történelmet jobban megismerhetjük, mint az anyagi világot, hiszen a történelem létrehozásában emberek vettek részt. *Az új tudomány* [Akadémiai Kiadó, 1979] (*Principi di una scienza nuova*, 1725) című művében megkísérli megalkotni az emberi kultúrák felemelkedésének és hanyatlásának általános, ciklikus törvényét, s ehhez a mítoszokhoz és a költészethez fordul, mint a kultúrák tanulmányozásának legfőbb forrásaihoz. A kultúrák minden egyes fázisát olyan zárt egységként képzelte el,

melyet önmagából kiindulva kell megértenünk.

A francia felvilágosodás fejlődéselméjére hasonlóan kritikus szellemben reagált a német Johann Gottfried Herder (1744–1803). Míg elődje, Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781) a történelemnek teológiai-teleologikus magyarázatát adta, mely szerint a történelmi fejlődésben az emberiség Isten morális tanítását, egyfajta elhúzódozó kinyilatkoztatást ismerhet meg, addig Herder azzal vádolja a felvilágosodás fejlődéselméjét, hogy lehetetlenné teszi a történész számára, hogy valamely kultúrát saját egységéből és mentalitásából kiindulva ismerjen meg. Monumentális művében – *Eszméék az emberiség történetének filozófiájáról* [Gondolat, 1978] (*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 1784–1791) – amellet érvel, hogy a történésznek éppoly elfogulatlanul kell szemlélnie az egyes kultúrákat, ahogy „emberi fajunk Teremtője” teszi ezt.

II. Frigyes évszázada

Ahogy a francia felvilágosodás számára Anglia volt a példakép, a német felvilágosodás számára Franciaország. Christian Thomasius (1655–1728) például az empirizmusból kiindulva a metafizika tarthatatlanságát vezette le: úgy vélte, a filozófiának a metafizika és a teológia helyett az etika, a társadalmi szerveződés és a jog problémáival kellene foglalkoznia. Akárcsak Bayle, Thomasius is a filozófia és a vallás határozott szétválasztása mellett szállt síkra.

Mindazonáltal a német felvilágosodás jellege eltért a franciáétól, s ebben részint a leibnizi racionalizmus hatását fedezhetjük fel, melyet Christian Wolff (1679–1754) foglalt rendszerbe. Wolff és tanítványainak ismerete elengedhetetlen Kant műveinek alapos megértéséhez.

II. (Nagy) Frigyes porosz uralkodóra (1712–1786), „a Sanssouci kastély filozófusára” a német felvilágosodás szimbolikus alakjaként tekintünk. Frigyes szabadgondolkodó volt, akinek államában többé-kevésbé vallásszabadság uralkodott. A felvilágosodás legkiemelkedőbb gondolkodóit látta vendégül, mint pl. Voltaire-t, és sokat tett az oktatás és a független bírói ítélkezés megszilárdítása érdekében. Kant egyik írásában a felvilágosodás korát egyenesen „Frigyes évszázadának” nevezte.

Montesquieu

A francia Charles-Louis de Secondat, ismertebb nevén Montesquieu (1689–1755) elsősorban a hatalmi ágak – a végrehajtó, a törvényhozó és a bírói hatalom – szétválasztásáról szóló elméletének köszönheti hírnevét. Emellett *A törvények szelleméről* [Akadémiai Kiadó, 1962] (*De l'esprit des lois*, 1748) című művének legnagyobb ér-

GEORGII HORNII HISTORIAE PHILOSOPHICAE

LIBRI SEPTEM.

QUIBUS

De origine, successione, sedis & vita Philosophorum ab orbe condito ad nostram aetatem agitur.



LVGDVNI BATAVORVM,
Apud JOHANNEM ELSEVIRIVM,
Academ. Typograph.
c1o 10c LV.

◀ Az újkori filozófiatörténet – elsősorban ókori és középkori szövegekből kiindulva – kifejezetten filológiai irányultságú volt. A leideni születésű Georgius Hornius húszévesen írta meg az első holland filozófiatörténetet (1655).

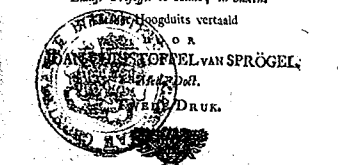
deme, hogy az egyes államberendezkedések vizsgálatakor megkísérli következetesen érvényesíteni az empirista módszert. Az egyes államformák közötti különbséget kizárólag olyan „oksági tényező” segítségével magyarázza, mint a nemzeti jellemvonások, az éghajlati viszonyok, a földrajzi és gazdasági körülmények stb. Az eltérő törvénykezések és a fenti oksági tényezők összefüggéseit nevezi Montesquieu a „törvények szellemének”.

Empirista módszere ellenére Montesquieu besorolási rendszere meglehetősen ideáltipikusnak nevezhető, és határozottan emlékeztet Platón vagy Arisztotelész besorolásaira. Montesquieu három kiemelt államformát különít el – köztársaság, monarchia és önkényuralom –, melyeket további alcsoportokra bont, így például a köztársaság

▼ Christian Wolff itt holland kiadásban látható művében [Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes], 1720 (Ésszerű gondolatok az emberi értelem erőiről) ismereti logikai-ismeretelméleti módszerét, mely a német filozófiaoktatásban egészen a 18. század végéig tananyagként szolgált.

REDENKUNDIGE BEDENKINGEN

Over het Vermogen van het
MENSCHELYKE VERSTAND;
en het rechte Gebruik van dien in de
KENNISSE DER WAARHEID,
Den Liefhebberen der Waarheid medegedeeld
DOOR
CHRISTIAAN WOLFF,
Looft Professor te Halle, in Saxen.



AMSTERDAM,
By J. HAYMAN, J. ROMAN, G. DE GROOT,
J. LOVERING, G. TIENBURG, S. VAN
ESVELDT, P. SCHOUTEN, en G. VAN
HUYSTEN, 1758.

lehet demokratikus vagy arisztokratikus alapon nyugvó. Platónhoz hasonlóan Montesquieu is különböző elveket és erényeket társít az egyes államformákhoz: a monarchiát a tisztelet, a köztársaságot a polgári erények, az önkényuralmat a félelem határozza meg. Az egyes államok jogrendszerei pedig nemcsak az adott államformával, de a fenti alapelvekkel is szorosan összefüggnek.

Montesquieu nem tagadja az eltéréseket az empirista úton megismerhető államok és az államok ideáltípusai között. Hiszen egy monarchia minden egyes alattvalójába korántsem szorulhat tisztelet, és egy valódi monarchia törvényei gyakran sem a becsületérzéssel, sem a montesquieu-i monarchikus államforma képével nem harmonizálnak. De az egyes ideáltípusok – akárcsak Platónnál és bizonyos mértékig Arisztotelésznél – normaként szolgálhatnak az empirikusan megismert valóság számára.

Voltaire

Bár sem Voltaire, sem Rousseau nem támogatott volna olyan véres forradalmat, mint amilyen a 18. század végén Franciaországban lejátszódott, Voltaire-nek a fennálló társadalmi rendet maró gúnyral bíráló szellemes írásai és a rousseau-i álomkép, melyben a társadalmat a szabadság, az egyenlőség és a testvériség hatja át, alighanem fontos ösztönzést jelentettek a későbbi forradalmárok számára. Ha a forradalom előtti Franciaországot vesszük alapul, nehezen cáfolhatnánk meg XVI. Lajost, aki szerint

„Ez a két ember sodorta vesztébe Franciaországot”.

Voltaire a francia felvilágosodás legismertebb filozófusa és irodalmára. Hírnevét virtuóz stílusával, a katolikus egyházat és a keresztény vallást támadó kíméletlen gúnyolódásaival, valamint kimeríthetetlen életművével szerezte meg. Megismertette Newtont a franciákkal, filozófia- és politikatörténetet szerkesztett, szenvedélyesen kiállt a tolerancia mellett, s emellett vitairatokat, színdarabokat és meséket jelentetett meg.

François-Marie Arouet (1694–1778) már fiatalon jelét adta tehetségének: szatírárt írt, melyért azonban komoly árat fizetett: a Bastille-ba zárták, később pedig kitiltották Párizsból. XIV. Lajos halála után elkészül *Oidipusz* (Oedipe) című színdarabjával, melyet 1718-ban nagy sikerrel mutatnak be. Arouet ekkor veszi fel a Voltaire nevet, melyen a következő ötven évben döntő szerepet játszik a francia színház történetében. Egyik legnagyobb sikerét a *Candide vagy az optimizmus* című művével [Európa, 2005] (*Candide ou l'optimisme*, 1759) aratja.

Hároméves angliai száműzetése után (1726–1729) publikálja *Filozófiai levelek – Angliai levelek* [Akadémiai Kiadó, 1991] (*Lettres philosophiques ou Lettres anglaises*, 1734) című írását, ezután Émilie du Châtelet márkiné Cirey-i kastélyában vendégeskedik, ahol a természettudományok, a metafizika és a történelem tanulmányozásába mélyed. Madame du Châtelet – miután kislánynak adott életet – 1749-ben meghalt. A következő évben Voltaire Berlinbe utazik, ahol egy ideig



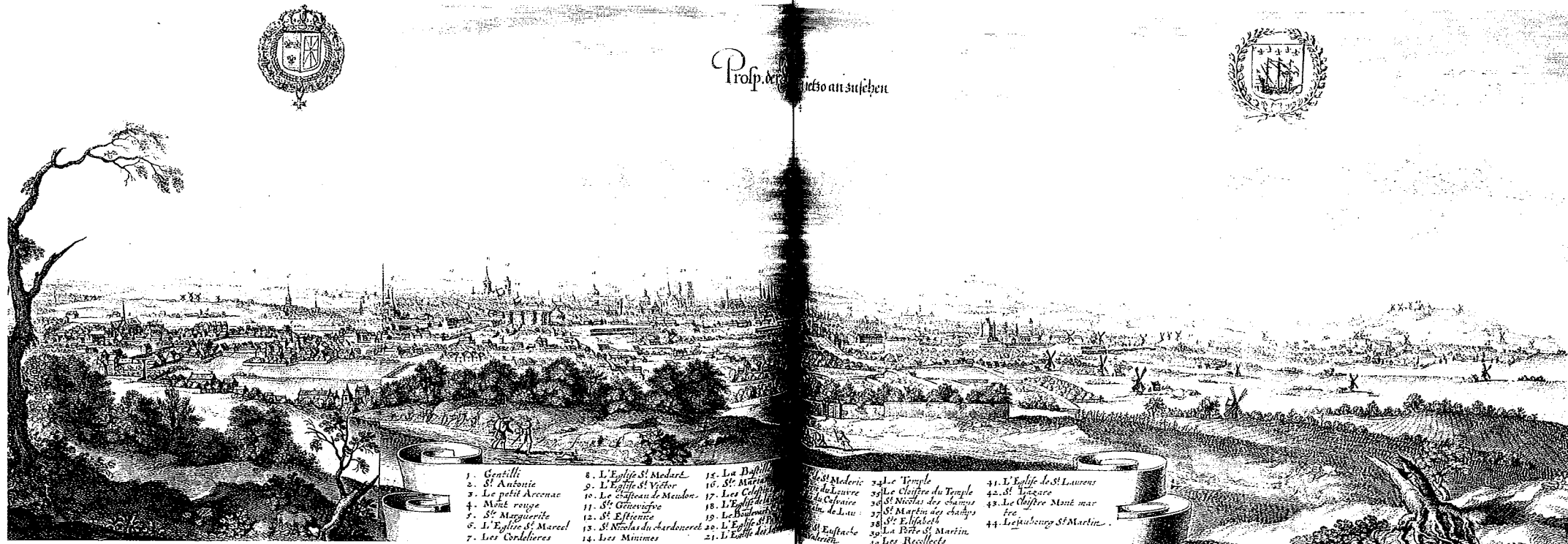
Nagy Frigyes porosz király látja vendégül.

Az időközben megvagyonosodott Voltaire 1755-ben kastélyt vásárolt Genf mellett, melyet *Les délices*-nek nevez el. Itt írja meg az *Essai sur les mœurs*-t (*Tanulmány az erkölcsökről*, 1756) és a *Filozófiai ábécét* [Európa, 1983] (*Dictionnaire philosophique*, 1764). Ekkoriban egyre harcosabban állt ki a vallási türelem ügye mellett. Felújította az ártatlanul megkínzott és később kivégzett protestáns Jean Calas ügyét, akinek ítéletét végül megsemmisítették. Halála évében Párizsban részt vett utolsó tragédiája, az *Irène* bemutatóján. A bemutató valóságos népiünnepélybe torkollt, Voltaire mellszobrára

babérkoszorút helyeztek a színpadon.

A kereszténységet támadó harcos kritikája ellenére Voltaire-t nem nevezhetjük ateistának. Önmagát *teistának* tartotta: olyasvalakinek, aki szilárdan meg van győződve egy jószágos és hatalmas Isten létezéséről, de „egyetlen szektának sem híve, mely szekták egyébként is mind ellentmondanak maguknak és egymásnak”. Voltaire a kereszténységet is e szekták közé sorolta. Jól jellemzi álláspontját a *Filozófiai ábécé* „Dogmák” címszáva, ahol többek között ezt olvashatjuk: „az 1763. év február 18-án, mikor a Nap éppen a Halak jegyébe lépett, engem a mennybe emeltek, ahogy barátaim is nagyon jól tudják. Nem Mohamed Borak nevű lova repített fel odáig; nem is Illés tüzes szekeren utaztam az egekbe; nem ültem sem a sziámi Szammonokodom elefántján, sem Szent Györgynek, Anglia védőszentjének lován, sem Szent Antal disznáján: bevallom, magam sem tudom, hogy is történt az utazásom. Azt nyilván mindenki elhiszi, hogy csak úgy káprázott a szemem: amit már kevesebben fognak hinni: láttam a holtak ítéletét. És kik voltak az ítélőbírák? Azok a férfiak – hiszik vagy sem –, akik jót tettek az emberekkel. Konfuciusz, Szolón, Szókratész, Titus, Antoninus Pius, Epiktétosz, Charron, De Thou, L'Hospital kancellár: mindazok a nagy emberek, akik tanították, de gyakorolták is az Istentől rendelt erényeket, s épp ezért jogosan ítélték az ő nevében.” Mint mindig, természetesen itt is a tréfa része, hogy Voltaire kihagyta Krisztust a felsorolásból.

◀ Voltaire a vallásos érzelmeket a babonákkal és a fanatizmussal azonosította. Terjedelmes életművét – színdarabjait, történeti és filozófiai írásait, költészetét, leveleit – olyan kritikus hozzáállás hatja át, mely mindennél átütőbben kifejezi a francia felvilágosodás eszméit.



◀ A 17. századi Párizs – XIV. Lajos uralkodása alatt – Nyugat-Európa egyik legnagyobb városává nőtte ki magát. Előbb vagy utóbb minden jelentős francia (és számos külföldi) gondolkodó és író tiszteletét tette a francia műveltség központjában.

Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) nem sokkal születése után elvesztette édesanyját; nagynénje és apja nevelte fel, aki Plutarkhoszt és regényeket olvasatott vele. Rousseau nem sok időt töltött iskolákban. Először egy jegyző, később egy vésnök mellé szegődött segédnek, akitől azonban 1728-ban megszökött. Néhány évnyi vándorlás után egy gazdag, fiatal özvegy, madame de Warens vette szárnyai alá, 1731-től 1740-ig nála lakott Chambéry-i otthonában. Rousseau itt tanulmányaiba mélyedt, és megírta első irodalmi művét.

1742-ben Párizsba utazott abban a reményben, hogy sikert arathat saját kottaírási rendszerével. Itt ismerkedett meg Thérèse Levasseurrel, egy tanulatlan szolgálóval. Rousseau bevallása szerint öt gyermekük született, és mind lelencházba került.

Rousseau irodalmi pályafutása 1750-ben vette kezdetét, amikor megjelent a Dijoni Akadémia pályázatára beküldött, díjat nyert dolgozata, az *Értekezés a tudományokról és a művészetekről* [In: *Értekezések és filozófiai levelek*. Magyar Helikon, 1978] (Discours sur les Sciences et les Arts). Igazi irodalmi sikert azonban *A falusi jóvendőmondó* (Le devin du village) című színdarabja aratott, melyet XV. Lajos előtt is bemutattak 1752-ben. Mivel azonban Rousseau ódzkodott attól, hogy bemutassák a királynak, örökre megfosztotta magát a királyi támogatás lehetőségétől.

Az *Értekezés az emberek közti egyenlőtlenség eredetéről és alapjairól* [In: *Értekezések és filozófiai levelek*. Magyar Helikon, 1978] (Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes) 1755-ös megjelenése után Rousseau egyre rosszabbul érezte magát Párizsban. Madame d'Epinau vidéki udvarházába költözött, és rövid időn belül megírta többek között az *Emil, vagy a nevelésről* [Papirusz Book, 1997] (Émile ou de l'éducation, 1762) és a *Társadalmi szerződést* [Pannon Klett, 1997] (Du contrat social, 1762). Időközben egyre feszültebbé vált a viszonya filozófustársaival. Miután az *Emilt* betiltották, Rousseau Neuchâtelbe menekült, később pedig – Hume segítségével – Angliába emigrált. Itt írta meg *Vallomásait* [Magyar Helikon, 1962] (Les confessions), valamint *A magányos sétáló álmódzásait* [Magyar Helikon, 1964] (Les rêveries du promeneur solitaire). Hazatérése után Girardin márkí vidéki birtokán húzta meg magát, s itt érte váratlan halála.



DU
CONTRACT SOCIAL;
OU
PRINCIPES
DU
DROIT POLITIQUE.

PAR J. J. ROUSSEAU,
CITOYEN DE GENÈVE.
— fœderis aquas
Dicamus leges.

Æneid. xi.



AMSTERDAM,
Chez MARC MICHEL REY,
MDCCLXII.

▲ Rousseau *Társadalmi szerződésének* hatása (1762) minden várakozást felülmúlta.

◀ Rousseau Juvenalistól kölcsönzött jelmondata szerint (*Vitam impendere vero*) az igazságnak szentelte életét.

Rousseau

Rousseau a franciaországi felvilágosodás nagy elenalakja volt. Munkásságát gyakran úgy értelmezik, mint a szenvedélyek lázadását a felvilágosodást uraló értelem hatalma ellen. Ez a kép azonban bizonyos mértékig félrevezető. A felvilágosodás korának legtöbb filozófusa ugyanis, akárcsak Hume, úgy vélte, hogy az ész csupán „a szenvedélyek rabszolgája”. Míg azonban a legtöbben arra törekedtek, hogy mérsékeljék a szenvedélyek befolyását, addig Rousseau teljesen a szív felé fordult: *Vallomások* című műve igencsak megindító, még ha tudjuk is, hogy a mű célja a mentegőzés, és számos valótlanítást tartalmaz.

A felvilágosodást alapvetően a fejlődésbe vett hit határozza meg: az, hogy a tudományok, az állam ésszerű megreformálása vagy a mechanika találmányainak alkalmazása egy addig ismeretlen boldogságot hozhat el az emberiség számára. Rousseau éppen ellenkezőleg látta a dolgot. A dijoni akadémia pályázatára („Javított-e az erkölcsökön a tudományok és a művészetek újraéledése?”) Rousseau parázs kritikát fogalmaz meg a 18. századi Párizs – általa jól ismert – mesterkelt, képmutató társadalmáról. Századának kultúráját egy fiktív, természetközeli, boldog és egészséges emberi társadalommal összemérve marasztalja el, korának minden rossz vonását pedig – nem túl bonyolult érveléssel – közvetlenül a művészetek és a tudományok fejlődéséből eredezteti.

Egy másik írásában, amely az *Értekezés az emberek közti egyenlőtlenség eredetéről és alapjairól* címet viseli, az emberiség e fiktív, természetes állapotába helyezi a magántulajdon kialakulásának történetét. Úgy véli, az emberek közötti természetes egyenlőség a földtulajdon megjelenésével szűnt meg. A földtulajdonosok ezután államokat hoztak létre, melyekben elkerülhetetlen, hogy a gazdagok elnyomják a szegényebbeket.

Mindebből nem az következne, hogy a legokosabb volna elpusztítani mind az államot, mind a művészetet? Voltaire legalábbis ebben a szellemen olvasta Rousseau *Értekezését*. Ahogy Rousseau-nak írja „Megkaptam, uram, s köszönöm az emberi nem ellen írt új könyvét [...] Sose pazaroltak még ennyi szellemi erőt arra, hogy álatokká süllyesszenek mindnyájunkat: aki az ön könyvét olvassa, szeretne mindjárt négykézláb járni. De mivel ettől már elszoktam, legkevesebb hatvan éve, sajnos nem tudom újrakezdeni, s átengedem azoknak ezt a természetes magatartást, akik méltóbbak hozzá, mint ön vagy én.”

Rousseau válaszában megírja, hogy szerinte Voltaire-nél senkinek sem volna nehezebb visszatérnie az állatias léthez, a folytatásban pedig arról ír, hogy az ember – a kultúra miatti elerőtlenedése miatt – képtelen lenne életben maradni

„Mindebből azt a következtetést vonhatjuk le, hogy midőn a vadember az erdőkben kóborolt, és nem tudott semmilyen mesterséget, nem tudott beszélni, nem volt otthona, nem háborúskodott, nem lépett viszonyra senkivel, és szükségse sem volt embertársaira, miként arra sem vágyódott, hogy ártson nekik, talán személy szerint sem ismerte egyiküket sem, kevés szenvedélye volt, és beérte önmagával, akkor csak ennek az állapotnak megfelelő érzelmei és gondolatai voltak, csupán igazi szükségleteit érzelte, csak arra volt figyelemmel, amire, úgy vélte, érdekében áll odafigyelnie, s értelmi képességei nem tettek nagyobb haladást, mint hiúsága. Ha véletlenül felfedezett valamit, annál is kevésbé volt képes továbbadni felfedezését, mert gyermekeit sem ismerte meg. A mesterségek elvesztek feltalálójukkal együtt. Nem volt sem nevelés, sem haladás, a nemzedékek hasztalan sokasodtak, és mivel valamennyi ugyanarról a pontról indult ki, ezért minden évszázad az ősidők kezdetlegességében telt el; a faj már öreg volt, de az ember mindig gyermek maradt.

Ha ily sokáig időztem az eredeti állapot feltevésénél, azért tettem, mert régi tévedéseket és megrögzött előítéleteket kellett kiirtanom. Úgy vélem, egészen a gyökerekig kell ásnom, s felrajzolván az igazi természeti állapot képét, meg kell mutatnom, hogy az egyenlőtlenség – még a természetes egyenlőtlenség is – sokkal kevésbé valóságos és sokkalta kisebb hatást gyakorol ebben az állapotban, mint ahogyan szerzőink állítják.

természetes viszonyok között. A kultúra okozta kellemetlen érzést Rousseau egy demokratikusabb államszervezet (*Társadalmi szerződés*) és egy természetközeli nevelési rendszer (*Emil*) segítségével enyhítené.

Politikai filozófiájának programját könnyen le lehet vezetni a társadalmi és a politikai élet általa nyújtott, mélyen pesszimista elemzéséből. Az emberek természetközeli ősalapotukban szabadok és boldogok voltak, a fennálló államokban azonban szomorúak, és rabságban szenvednek. Az emberiségnek tehát vagy vissza kell térnie az eredeti állapotok közé – ez azonban lehetetlen –, vagy úgy kell megreformálni a jelenlegi állambe rendezkedéseket, hogy a szabadság és az egyenlőség a politikailag szervezett társadalmakban is megvalósítható legyen. Rousseau azt akarta bizonyítani, hogy az ilyen igazságos állam megvalósítható.

A bizonyításhoz a társadalmi szerződés fiktív történetét használja fel. Ha személyével és hatalmával mindenki felsorakozna a közakarat mögé, akkor mindenki részesülhetne az oszthatatlan

[...] Az első ember, aki bekerített egy földdarabot, és azt találta mondani: *ez az enyém*, s oly együgyű emberekre akadt, akik ezt el is hitték neki, ez az ember teremtette meg a polgári társadalmat. Mennyi büntől, háborútól, gyilkosságtól, nyomorúságtól és szörnyűségtől menekült volna meg az emberi nem, ha valaki kiszakítja a jelzőkarókat vagy betemeti az árkot, és így kiált társaihoz: Ne hallgassatok erre a csalóra! Elvesztetek, ha megfeledeztek róla, hogy a termés mindenkié, a föld pedig senkié! De igen valószínű, hogy akkoriban már fordulópontra jutottak a dolgok, s nem maradhettek úgy, ahogyan voltak, hiszen a tulajdon fogalma sok korábbi fogalomtól függ, melyek csak sorjában keletkezhettek, és így nem egy csapásra bukkant föl az emberi szellemenben. Mielőtt az emberek eljutottak volna a természeti állapot e végső határához, jelentős haladást kellett tenniük, nem kevés jártasságot és tudást kellett szerezniük, nemzedékről nemzedékre átadniuk és gyarapítaniuk. Kezdjük hát előbből, s kíséreljük meg egyetlen szempont szerint összefoglalni az események és ismeretek lassú egymásutánját, a legtermészetesebb rendjükben.”

Rousseau: *Értekezés az emberek közti egyenlőtlenség eredetéről és alapjairól*.

(Ford. Kis János)

állam teljes hatalmából. Rousseau tehát – Locke és Hobbes individualista államelméleteivel ellentétben – az állam kollektív jellegét hangsúlyozza. Rousseau számára az jelenti a társadalmi szerződés elméletének központi problémáját, hogyan lehetnének továbbra is szabadok a polgárok, ha egyszer a szerződés értelmében lemondtak szabadságukról.

Elméletében erre a kérdésre a közakarat adja meg a választ. Rousseau hajlamos volt a közakaratot valamilyen misztikus instanciaként szemlélni, mely a polgárok tulajdonképpeni akaratát testesíti meg. Ha tehát az állam olyan törvényt léptet életbe, mely összhangban áll a közakarral, akkor a törvényt végső fokon minden egyes polgár jóváhagyta. Ez a fajta szabadság magasabb rendű, mint amilyen az emberek természetes szabadsága volt, így az emberek tulajdonképpen az államon keresztül találják meg a boldogságot. Rousseau meghatározása szerint a szabadság nem más, mint saját magunk által hozott törvényeknek engedelmeskedni.

A szabadságnak ezt a definícióját később Kant használja fel etikájában.

Kant

Immanuel Kant 1724. április 22-én született szegény, pietista család sarjaként; apja bőrműves, nyeregkészítő volt Königsbergben (ma Kalinyingrád). Kant saját egyetemi tanulmányainak költségeit (matematikát, természettudományokat, teológiát, filozófiát és klasszikus irodalmakat tanult) baráti támogatásokból, óraadásból, valamint biliárdasztalnál nyert pénzekből fedezte. Később házitanítóként, majd egyetemi magántanárként dolgozott.

Kant ünnepelt tanár, termékeny tudományos és filozófiai író volt, aki mindezek mellett szülővárosa közéletének közkedvelt szereplője is. Könyveket írt többek között a kozmológiáról, a tűzről, a metafizikáról vagy a szelek keletkezéséről, s hasonlóan szerteágazó tárgykörökről tartotta óráit is: a fizika és a filozófia mellett pedagógiáról, várépítészetről és természetföldrajzról; utóbbi tárgyat ő maga vezette be büszkén az egyetemi oktatásba.

1761-től 1770-ig, mikor is a logika és a metafizika egyetemi tanárának nevezték ki, Kant számos írásában adott hangot annak a nézetének, hogy a hagyományos racionalista filozófia zsákutcába jutott. Az 1766-ban publikált *Egy szellemlátó álmaival* [In: *Prekritikai írások*. Osiris, 2003] (Träume eines Geistersehers) végképp elbűszűzött a hagyományos metafizikától. A professzori cím elnyerése érdekében benyújtott disszertációja, *Az érzékelhető és az értelemmel felfogható világ formájáról és elveiről* [In: *Prekritikai írások*. Osiris, 2003] (De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis, 1770) már első főművét, *A tiszta ész kritikáját* [Atlantisz, 2004] (Kritik der reinen Vernunft) előlegezte meg.

Ennek ellenére jó tíz évig eltartott, míg legelső „kritikája” megjelent. Kinevezésétől egészen 1781-ig birkózott bölcséleti rendszerének egyre bonyolultabb, nehezkesebb anyagával, de végül az említett évben napvilágot látott *A tiszta ész kritikája*, mely Schopenhauer szerint „a legfontosabb könyv, melyet valaha Európában megírtak”. A mű azonban kezdetben csalódást keltett, Moses Mendelssohn, a német felvilágosodás egyik alakja dühösen dobta félre a szavai szerint „idegőrlő művet”. Kant könyve főbb gondolatairól kivonatot szerkesztett, és megjelentette *Prolegomena. Minden leendő metafizikához, amely tudományként léphet majd fel* [Atlantisz, 1999] (Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, 1783) címmel. Ezután gyors egymásutánban jelentek meg a Kantot híressé tevő művek: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése* [Raabe Klett, 1998] (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1785), *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (A természettudomány metafizikai alapjai, 1786) – mely címével Newton éppen száz évvel azelőtt megjelent művére, *A természetfilozófia matematikai alapjaira* utal –, *A tiszta ész kritikájának második kiadása* 1787-ben, *A gyakorlati ész kritikája* [Osiris, 2004] (Kritik der praktischen Vernunft, 1788), *Az ítélőerő kritikája* [Osiris, 2003] (Kritik der Urteilskraft, 1788), valamint *A vallás a pusztaság határain belül* [Gondolat, 1980] (Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 1793).

Ez utóbbi műve miatt Kant a cenzúrával is összeütközésbe került, mely II. Frigyes felvilágosult uralma után, II. Frigyes Vilmos alatt ismét megerősödött. II. Frigyes Vilmos halála után szinte azonnal megjelent *A fakultások vitája* [In: *Prekritikai írások*. Osiris, 2003] (Der Streit der Fakultäten, 1798), melyben ismét visszatér a már tárgyalt témákhoz. Röviddel ezután azonban hirtelen elapadt Kant alkotóereje.

1804. február 12-én halt meg. Élete végéig agglegény maradt, életét a tudománynak szentelte, mindennapjait szigorú időbeosztás és elpusztíthatatlan munkakedv jellemezte.

Kant bölcsellete a felvilágosodás filozófiájának betetőzése. Életművében két korszakot szokás megkülönböztetni, melyeket *A tiszta ész kritikájának* 1781-es megjelenése választ el. Már munkássága első szakaszában, az úgynevezett *kritika előtti* korszakban is termékeny szerzőnek számított: filozófiai és fizikai tárgyú írásokat jelentetett meg, melyekhez Newton mechanikája szolgált igazodási pontként. Kezdetben Leibniz volt meghatározó hatással Kant gondolkodására – legálábbis abban a formában, ahogy Wolff rendszerezte Leibniz tanait –, de később fokozatosan kételkedni kezdett a racionalista metafizika lehetőségében. Saját bevallása szerint Hume ébresztette fel „dogmatikus szendergéséből”, de Leibniz hatása is tagadhatatlan.

Kant korai műveiben fokozatosan bontakozik ki a kritikus gondolat: vagyis az, mennyiben, illetve hogyan lehet tudományos a metafizika. A racionalisták meggyőződése szerint a metafizika akkor válik tudománnyá, ha ugyanolyan módszert alkalmaz, mint a matematika. E gondolat empirista kritikája, illetve a különböző metafizikai rendszerek egymásmellettsége azonban kételyt ébresztetett ezzel a várakozással szemben. Kant a *Vizsgálódás a természetes teológia és morál alapelveinek világosságáról* [In: *Prekritikai írások*. Osiris, 2003] (Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral, 1764) című művében a metafizikai elméleteket a meteorokhoz hasonlította: fényességük csak gyors megsemmisülésüket jelzi. A racionalista kísérlet eredménytelensége bebizonyította, hogy a matematikai módszer elégtelen a metafizika számára. Akárcsak Hume, Kant is azt javasolja, hogy a metafizikának a newtoni módszert kell követnie.

Az Egy szellemlátó álmai című tanulmányában Kant azt állítja, hogy a spekulatív metafizika állításai – ha a valóban megtapasztalható dolgoknál többre vonatkoznak – még a svéd filozófus, Emanuel Swedenborg spiritizista kijelentésénél is megbízhatatlanabbak. Akárcsak Hume, Kant is arra a belátásra jut, hogy a metafizika csak akkor lehet tudományos, ha előzőleg sikerül feltérképeznünk az emberi megismerésnek az értelem természetéből fakadó végességét. E gondolatot dolgozza ki *A tiszta ész kritikája*, mely egyike a filozófiatörténet legnehezebb olvasmányainak.

Három teoretikus probléma

A tiszta ész kritikájának olvasásakor – Kanthoz hasonlóan – minél pontosabban meg kell fogalmaznunk a felvetett filozófiai kérdést és a rá adott választ. Bár Kant könyve bevezetésében ismerteti a problémát, valójában három önálló problémáról van szó. Kant feltételezi, hogy az olvasó ismeri

a filozófiatörténeti előzményeket, e nélkül ugyanis ezek a problémák nemigen érthetők meg.

Kant először a matematikai ismeretek érvényességét kérdőjelezi meg, különösen a geometriai ismereteket. Egy racionalista filozófus, mint például Descartes, úgy vélte volna, hogy a geometria *a priori* és analitikus tudomány, tehát független a tapasztalatoktól, másfelől azonban – Descartes szerint – a tér létezéséről is információt nyújt, hiszen Isten gondoskodik arról, hogy az ember veleszületett fogalmai megfeleljenek az őt körülvevő világnak. Az empirista szerint is analitikus tudomány a matematika, de ebből éppen arra következtet, hogy a matematika semmit sem árul el a külvilágról, hiszen az empirista tagadja a velünk született eszmék létezését. Végezetül Newton szerint a matematika a tapasztalatok tudománya, tehát *a posteriori*, mely az abszolút tér struktúráját térképezi fel. Kant egyetért Descartes-tal és Newtonnal abban, hogy a matematika a teret tanulmányozza. Egyetért továbbá az empiristákkal és Descartes-tal a tekintetben, hogy a matematika *a priori* tudomány. De hogyan képzelhető el, hogy egy *a priori* tudomány segítségével a külvilág is megismerhető lesz, ha Kanthoz hasonlóan elvetjük a velünk született eszmék racionalista-teológiai elméletét?

A második probléma a természettudományok alapelveit érinti. Kant e kérdésben is arra a következtetésre jut, hogy sem a racionalisták, sem az empiristák álláspontja nem kielégítő. A racionalisták szerint a fizikának megvannak a teljesen biztos, *a priori* elvei, melyeknek érvényességét Isten garantálja. Vele szemben az empirista úgy véli, hogy a természettudományok alapelveit indukciós úton, a tapasztalatokból levezetve kell megismernünk, így ezek az *a posteriori* alapelvek egyáltalán nem megingathatatlanok. Kant meggyőződése szerint csak azzal magyarázhatjuk Newton mechanikájának megdöbbentően pontos prognózisait, ha feltételezzük, hogy e tudomány alapelvei biztosabb talajon állnak, mint a tapasztalatokból származó általánosítások. Létezniük kell tehát *a priori*, szükségszerűen igaz alapelveknek, melyek azonban – ezzel párhuzamosan – a természeti világról is tartalmaznak ismereteket. De hogyan létezhetnének ilyen alapelvek, ha az ember elveti az őket megmagyarázó teológiai konstrukciókat?

Kant zsenialitását mutatja, hogy képes volt e két problémát – a matematikai ismeretek és a természettudományos alapelvek problémáját – összekötni a metafizika kérdésével. Kant szóhasználatával élve, mindhárom területen az ítéletek egy meghatározott csoportja, az *a priori szintetikus ítéletek* bukkannak fel. Kant szerint a matematika állításai, valamint a newtoni mechanika alapelvei – mivel *a priori* elvek – szükségszerűen igazak: tapasztalatok révén nem cáfolhatók. To-



vábbá szintetikusak, mivel – ellentétben az analitikus ítéletekkel – ismereteket közölnek a világról. Ha a metafizika egyáltalán lehet tudomány, akkor csakis ilyen *a priori* szintetikus ítéletekre épülhet, Kant szerint ugyanis a metafizikának a tapasztalatoktól független tudománynak kell lennie.

A tiszta ész kritikájának központi kérdése a következő: hogyan lehetségesek szintetikus, *a priori* ítéletek? A kérdés kétféleképpen is értelmezhető: először, hogyan ellenőrizhetjük olyan kijelentések igazságtartalmát, melyek sem tapasztalatokon, sem analízisen nem alapulnak? Kant szerint az ilyen ítéletek ismeretforrását valahol a megismerő szubjektumban kell keresnünk. E válasz azonban fölveti a második kérdést: mivel magyarázhatjuk, hogy az a tudás, mely a megismerő szubjektumból származik, egyidejűleg megbízható információt tartalmaz a külvilágról is? E második kérdés tehát az *a priori* szintetikus ítéletek szintetikus jellegét érinti.

A három probléma összekapcsolásából a következő stratégia következik: a matematika és a newtoni mechanika méltán megbecsült tudományok – ezeken a területeken biztosak vagyunk az *a priori* szintetikus ítéletek lehetőségében, ezek

▲ Kant legfontosabb műveit hatvanéves kora után írta.

ugyanis tények. Kant azonban mégis rákérdez a matematikai és természettudományos a priori szintetikus ítéletek lehetőségére, majd miután ezt a kérdést az úgynevezett „kopernikuszi fordulatával” igazolja, azt a problémát veti fel, lehetségesek-e, és ha igen, hogyan lehetségesek ilyen ítéletek a metafizikában. A metafizika tudományosságára való rákérdezés tehát csak a matematika és a természettudományok kérdése után következik.



▲ Friedrich Schiller (1759–1805) gyakran támaszkodott Kant filozófiájára. Úgy vélte, a szépség és a művészet elengedhetetlen az emberiség szellemi fejlődéséhez.

Kant kopernikuszi fordulata

Amikor Kant a matematika és a természettudományok szintetikus a priori ismereteinek szintetikus jellegét kívánja megmagyarázni, implicit módon olyan észleléselelméletből indul ki, melyet mind Descartes, mind az angol empiristák védelmükbe vettek. Eszerint az általunk megfigyelt anyagi tárgyak hatással vannak érzékszerveinkre, s így bennünk a színek, a szagok, a hangok vagy a tapintásérzés benyomását keltik.

Ez az elmélet azonban olyan kérdéseket vet fel, melyekre nehéz válaszolni. Ugyanannak a tárgynak a szemlélésekor különböző érzékszerveinken keresztül különböző benyomások összegződnek bennünk. Hogyan lehetséges ez, ha ezeket a benyomásokat egymástól független oksági láncok közvetítik (az érzékszervektől az agyig)? Vagy: ekkoriban úgy vélték, hogy az optikai benyomások – a retinán megjelenő kép mintájára – csak is

kétdimenziósak lehetnek. Hogyan alakul ki akkor bennünk a háromdimenziós tér benyomása? Alighanem úgy, hogy az emberi szellem bizonyos „információfeldolgozó” mechanizmus segítségével képes *rendezni* a benyomásokat: a különböző érzékszervi benyomásokból a komplex érzetet, a kétdimenziós vetületekből pedig a minket körülvevő világ háromdimenziós érzetét alakítja ki.

Kant a maga kopernikuszi fordulatának végrehajtásához ugyanilyen „információfeldolgozó” mechanizmus gondolatával jutott el (természetesen Kant nem ezt a szót használta). Tétélezzük fel, hogy azok a megismerési struktúráink, melyekre az a priori szintetikus tudásunk épül, képesek elrendezni, feldolgozni érzékszervi benyomásainkat. Vagyis minden, aminek az érzékelés folyamán tudatában vagyunk, ezeknek a struktúráknak megfelelően épül fel. Kant ezzel az elgondolással magyarázza, hogy az a priori szintetikus tudás – mely a szubjektumunkból ered – az objektív valóságra is érvényes.

Vegyük példának a geometriai ismereteket. Ezek Kant szerint végső fokon a megismerő szubjektum *térszemléletén* alapulnak. De mivel ez a térszemlélet ezzel egyidejűleg az észlelés folyamatában információfeldolgozó funkciót is ellát, érthető, hogy az általunk megfigyelt tárgyak mind megfelelnek az euklidészi geometria törvényeinek. Ezzel analóg módon – és meglehetősen bonyolult – világítja meg Kant, miért tudhatjuk *a priori*, hogy a világban minden jelenség megfelel a newtoni mechanika néhány alapelvének.

A *tiszta ész kritikájának* második kiadása elé írt előszavában Kant „kopernikuszi fordulatnak” nevezi elméletét. A racionalisták és az empiristák is azt feltételezték, hogy minden ismeret az ismeret tárgyára irányul. Ebből azonban lehetetlen levezetni az a priori ismeretek valamely használható elméletét. Kant ebben az előszóban azt állítja, hogy megismerésünk tárgya – ahogyan az érzékszerveink számára adva van – már eleve a megismerésünkhöz igazodik. S ez a fordulat valóban emlékeztet Kopernikuszéra, aki az égitestek mozgásának látványát részben a Föld (s vele együtt a megfigyelő) mozgásával magyarázta.

Kant szerint az ismeretelméletnek ez a kopernikuszi fordulata lesz az az intellektuális forradalom, melynek alapján a metafizika tudománnyá válhat. Hogyan festene ez a tudományos metafizika? A kopernikuszi fordulat magába foglalja a különbségtételt a magánvaló dolgok (*Ding an sich*) és aközött, ahogyan a dolgokat megtapasztaljuk, vagyis a jelenségek világa, a „fenomenális világ” között. Kant szerint az a priori szintetikus kijelentések csak annyiban lehetségesek, amennyiben a fenomenális világ jelenségeire, szerkezetére vonatkoznak. Ebből következően a metafizika csak olyan tudomány lehet, mely az említett struktúrát, a világ fenomenális struktúráját vizsgálja.

A tudományos metafizika tehát a megtapasztalható természet metafizikája, melyet Kant *A természettudomány metafizikai alapjaiban* dolgoz ki. Ez a metafizika a newtoni mechanika alapelveiből indul ki, s Kant szerint a természettudománynak is a fenomenális világ a tárgya, nem pedig – ahogyan Descartes feltételezte – a világ magában, *an sich*.

Az a fajta metafizika, mely elméletileg megismerhetetlen dolgokat vizsgál – mint a „magánvaló” világ, Isten, a túlvilág, a lélek halhatatlansága stb. –, nem lehet tudományos. Kant mellesleg a hagyományos transzcendentális metafizikát olyan eszmék és maximák gyűjteményének látja, melyből akár a természettudományos kutatások is ihletet meríthetnek.

Kant meghatározása a tudományos igényű metafizikáról mindazonáltal megsemmisítő csapást mért kora úgynevezett speciális metafizikájára, melyről azt feltételezték, hogy racionális igazolását adhatja például a keresztény hitnek. Kant mégis meg volt győződve róla, hogy az igazi hívő sokat köszönhet neki. Hiszen a hitet a metafizika sosem igazolta megbízhatóan, s emiatt sokan a szkepszis felé fordulhattak. Azzal, hogy Kant bebizonyította, effajta metafizika alapvetően nem lehetséges, úgy vélte, végeredményben „teret biztosított a hitnek”, hiszen felfüggesztette a hitről való gondolkodást.

Szabadság és determinizmus

Kant szerint az általa kidolgozott ismeretelmélet – a newtoni mechanikához hasonlóan – kísérleti úton is bizonyítást nyerhet. Noha a filozófiában nem beszélhetünk valódi, empirikus kísérletekről, gondolatkísérletek lehetségesek. Kant legfontosabb gondolatkísérlete, mellyel elméletét igazolni kívánta, a szabadság és a determinizmus problémájára irányult. Hogyan lehetne szabad az ember, ha Newton determinisztikus fizikája elméletileg minden megtapasztalható dolgot leír?

Hume azt állította, hogy a szabadság és a determinizmus csak látszólag ellentétes egymással, s Hobbes is hasonlóan vélekedett. Morális értelemben az az ember szabad, akinek módjában áll azt tenni, amit akar, vagyis cselekvését nem gátolja vagy nem határozza meg külső kényszer: a cselekvő személy minden következményét viseli cselekedetének. Hume szerint ez a fajta felelősség egyáltalán nem áll ellentétben az általános determinizmussal, sőt, ennek éppen az ilyen determinizmus az előfeltétele: vagyis az emberek cselekedeteit önnön akaratuk határozza meg.

Kant éles szemmel vette észre Hume „kibékító” álláspontjának Achilles-sarkát: Hume figyelmen kívül hagyta a dolog lényegi részét, azt, hogy egyáltalán dönthetünk-e önállóan, kényszerektől

mentesen. Ha tudatos döntéseinket testi és lélektani készletések határozzák meg – ahogy Hume gondolja –, akkor egyáltalán nem beszélhetünk szabad akaratról, és így felelősségről sem.

Kant szerint az általa alkalmazott kopernikuszi fordulat a szabadság és a determinizmus problémáját is megoldhatja. Ha a szabadság és a determinizmus ugyanarra a tárgyra irányul – például az empirikus-lélektani értelemben vett emberi lélekre –, akkor e kettő kizárja egymást. Ezt a viszonyt azzal oldhatjuk fel, ha feltételezzük, hogy mind a szabadság, mind a determinizmus létezik, de eltérő tárgyra irányul, s ehhez Kant már említett különbségtétele, a magánvaló világ és a fenomenális világ különbsége lehet a segítségünkre. A jelenségek világa és bennük az ember – amennyire ehhez a világhoz tartozik – determinált, mint ahogyan ezt a 18. századi fizikusok is vélték. A magánvaló világ azonban nem ismerhető meg, a magánvaló akaratot tehát szabadnak tételezhetjük fel, még akkor is, ha a fenomenális világ részeként létező akaratot determinálnak véltük.

Etika

Kant szabadságelméletéhez tökéletesen illeszkedik etikája, melyet *Az erkölcsök metafizikájának alapvetésében* és *A gyakorlati ész kritikájában* dolgozott ki. A kanti etika kulcsfogalma az autonómia. Kant szerint az etikai normák, előírások sosem igazolhatók valamely szabad akaraton kívüli instanciával, például az erkölcsi törvényeket megalkotó Istennel. Más szóval: az etikának autonómnak (nem pedig heteronómnak) kell lennie, csak saját magunk által és önmagunk számára megalkotott törvényeken alapulhat. A morális szabadság legtisztább formájában nem más, mint a magunk által meghatározott törvényeknek való engedelmeskedés.

De mit is tartalmaznak ezek a törvények? Nem írhatják elő, hogy az ember csak a boldogságot és az élvezeteket hajszolja. Ezek a szenvedélyek olyan tényezők, melyek, ha képesek befolyásolni, gúzsba köthetik az emberi akaratot. Valamely morális törvény elfogadásához csakis a törvény iránt érzett tisztelet szolgáltathat alapot. A törvénynek magának pedig *formálisnak* kell lennie, a szónak abban az értelmében, hogy nem vonatkozzhat empirikusan adott szükségletekre vagy vágyakra.

Kant legfőbb morális törvényét *kategorikus imperatívusznak* nevezzük. „*Cselekedj úgy, hogy akaratod maximája mindenkor egyszersmind általános törvényhozás elvéként érvényesülhessen.*” Példával megvilágítva: hazudhatok-e? Az egyik lehetséges maxima úgy szól: hazudhatok. A kategorikus imperatívusz értelmében a hazugság akkor megengedett, ha önellentmondás nélkül

„**A felvilágosodás az ember kilábalása maga okozta kiskorúságából.** Kiskorúság az arra való képtelenség, hogy valaki mások vezetése nélkül gondolkodjék. Magunk okozta ez a kiskorúság, ha oka nem értelmünk fogyatékoságában, hanem az abbeli elhatározás és bátorság hiányában van, hogy mások vezetése nélkül éljünk vele. *Sapere aude! Merj a magad értelmére támaszkodni!* – ez tehát a felvilágosodás jelmondata.

Restség és gyávaság okozza, hogy az emberiség oly nagy része, habár a természet már rég felszabadította az idegen vezetés alól (*naturaliter maiorannes*), szívesen kiskorú marad egész életében, s azt is, hogy másoknak oly könnyű ezek gyámjává feltolni magukat. Kiskorúnak lenni kényelmes. Ha van egy könyvem, amely eszemül, egy lelkipásztorom, aki lelkiismeretemül szolgál, s egy orvosom, aki megszabja az étrendemet stb., akkor igazán nincs szükségem arra, hogy magam fáradozzam. Ha fizetni tudok, nem kell gondolkod-

nom, elvégzik helyettem mások ezt a bosszantó munkát. S hogy az emberiség legnagyobb része (s közte az egész szépnem), túl azon, hogy fáradtságos, fölöttébb veszélyesnek is tartsa a nagykorúságig teendő lépést, arról már ama gyámok gondoskodnak, akik jóságosan magukra vették a rajtuk való felügyeletet. Miután elbutították jószágaikat, s gondosan vigyáztak, nehogy e jámbor teremtmények egy lépést is tehessenek ama járókán kívül, amelybe bezárták őket, megmutatják nekik az őket fenyegető veszélyeket, ha megpróbálnának egyedül járni. No, a veszély éppen nem olyan óriási, mert néhány esés árán végül csak megtanulnának járni; de egy ilyen példa mégiscsak megfontoltta tesz, és visszarettent minden további kíséreltől.”

Kant: Válasz a kérdésre: Mi a felvilágosodás?
(Ford. Vidrányi Katalin)

akarhatom, hogy mindenki hazudjon. Könnyen belátható, hogy ezt nem akarhatom önellentmondás nélkül, hiszen a hazugság csakis akkor lehetséges, ha az emberek azt hiszik, hogy igazat mondok. Ebből a bizalomból is következik, hogy igazat kell mondanom. A „mindenki hazudhat” vagy a „mindenki hazudik” törvény megszüntetné ezt a bizalmat, ezért lehetetlen volna hazudnom. Röviden: a hazugság morálisan nem megengedett.

Kant szerint a kategorikus imperatívusz minden morális törvény formáját tartalmazza. S mivel ez az imperatívusz nem tartalmaz empirikus elemeket, de mégis irányt mutat cselekvéseinknek, tulajdonképpen egyfajta morális szintetikus a priori kijelentésnek tekinthető.

Az *Egy szellemi álmaiban* Kant a metafizika iránt érzett szerelemről ír. Úgy tűnik, a speciális metafizika – mely tárgyául Istent, a szabadságot vagy a halhatatlan lelket választja – nem tarthat igényt a tudományos jelzőre. Mégis szerepet játszhat az etikában. A szabadság és a determinizmus kérdésére adott kanti válasz szerint „magánvaló” önmagunkat szabadnak tételezhetjük. Az etika alapján azonban egy lépéssel tovább is mehetünk. Szabadság nélkül nem létezik etika. Morális megfontolások alapján szabadnak kell tételeznünk magunkat, a szabadság tulajdonképpen a morál posztulátuma. Kant szerint az Istenbe vagy a lélek halhatatlanságába vetett hit ugyanígy a morál posztulátuma lehet. Hogyan?

Bár a morál célja nem a boldogság, a jó ember mégis boldog. Ez a fajta boldogságfogalom azonban tartalom nélküli, ha nem olyan világ részeként gondoljuk el magunkat, ahol a jó ember bol-

dog. Az empirikusan meg tapasztalható világban ugyanis a jó ember általában boldogtalan. Ezért lehet egy jóságos Isten által irányított túlvilág a morál posztulátuma: az erkölcsös cselekedetek mögött meghúzódhat valamilyen fajta hit, jóllehet nincs szükség a hitre ahhoz, hogy eldöntsük, mely cselekedetek helyesek. Első megközelítésben úgy tűnhet, Kant csak annyiban támaszkodik a hitre, amennyiben az a morál segítségére lehet.

A harmadik kritika

Amíg az ember csak az első két kanti kritikát olvassa, úgy tűnhet, áthidalhatatlan szakadék feszül a szabadság és a természet között. A természet a fenomenális, determinisztikus természet, a jelenségek összessége, melynek formáját a megismerő szubjektum határozza meg. Ez a fizika és az elméleti filozófia területe – ezek képtelenek megközelíteni az emberi szabadság kérdését. Ugyanígy képtelen megragadni a szabadság kérdését a gyakorlati értelem, még ha a morál posztulátumaként fel is kell tételeznie a létezését. A természet és a szabadság tehát mint fenomenális és magánvaló világ áll egymással szemben. Sem az elméleti filozófia, sem a gyakorlati ész nem tudja egymáshoz közelíteni őket.

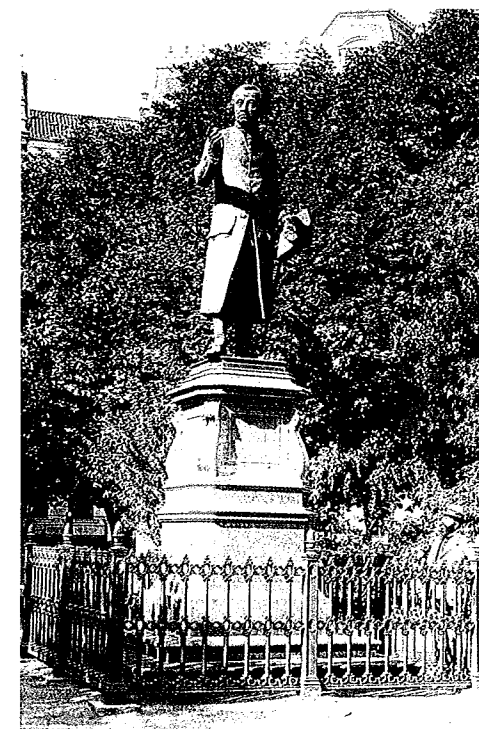
Mégis léteznie kell valamilyen kapcsolatnak e kettő között. Az emberi szabadság nem lehetne fontos a cselekedetek morális megítélése szempontjából, ha nem hatná át teljesen a jelenségeknek ama világát, melyben végbemennek a megítélendő cselekedetek. Kant harmadik kritikája,

Az *ítélőerő kritikája* a szabadságnak és a természetnek ezzel a kapcsolatával foglalkozik – mely kapcsolatnak léteznie kell, még ha megismerni képtelenek vagyunk is. E műre úgy tekinthetünk, mint Kant filozófiai rendszerének zárókövére. Központi gondolata szerint szubjektíven érvényes módon képesek vagyunk kapcsolatot teremteni a szabadság (a célok birodalma) és a természet (az okok birodalma) között, ha a természetre úgy tekintünk, mint célokok birodalmára.

Kant e természetfelfogást három területen érvényesíti: az empirikus természeti törvényszerűségek, a természeti és művészeti szépségek, illetve az élő organizmusok területén. Az első területen a tudós az azt kell feltételeznie, hogy a meg tapasztalható világot – hacsak nem véljük úgy, hogy saját tudatunk formálja meg – egy külső értelem, Isten értelme határozza meg. Ha így tesz, akkor a meg tapasztalható világot kauzális rendszernek láthatja, s e látásmód nagy segítségére lehet annak, aki átfogó fizikai magyarázatokat keres. Így kaphatott szerepet a hagyományos metafizika a természettudományokban.

A második területen Kant a művészi alkotásokat a szabadság *magánvaló* birodalmának fenomenális (a jelenségek világába tartozó) kifejezései-ként értelmezi, mintegy a szabadság és a természet szintéziseiként. A szépség tehát a morális jó szimbólumává válik, s a bölcséleti esztétikának nagy szerepe lesz abban, hogy kibékítse egymással a jelenségek determinált világát az értékek és a morál emelkedett világával.

Végezetül Kant kiemeli, hogy a célelvőség, vagyis a *teleológia* gondolatának meghatározó szerepe van az élő organizmusokról szóló magyarázatokban. Egy állatot például belső törvényszerűségek rendszereként frunk le, mely egy formáló elv alapján önmagától szerveződik a növekedés során. Ennek a gondolatnak meglehetősen arisztotelészi kicsengése van, és úgy tűnik, harcban áll azzal a racionalista elvvel, amely szerint az élő organizmusokat is mechanikus elvek alapján kell leírunk. Ezzel szemben Kant – akárcsak Leibniz



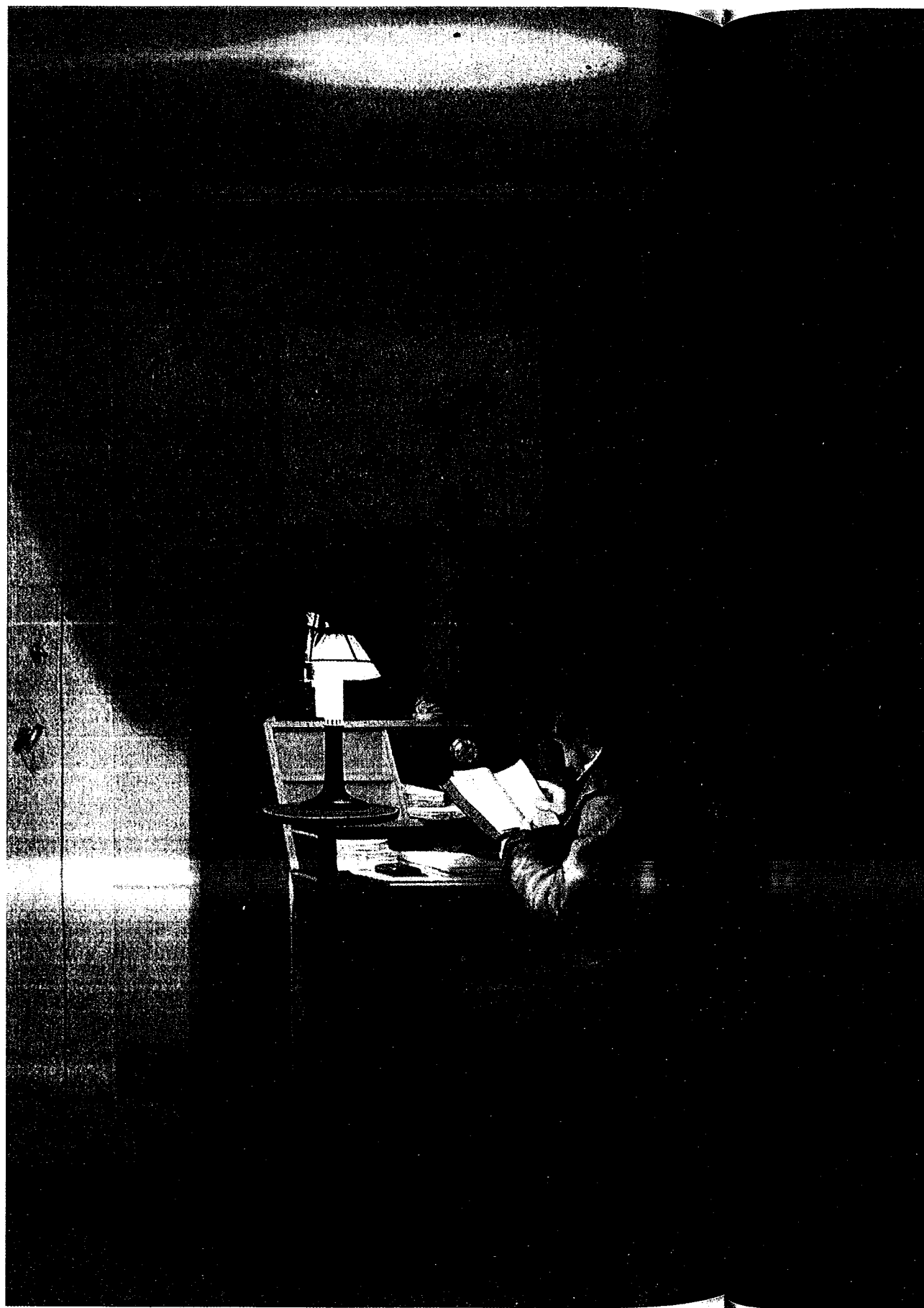
◀ Kant szobra Königsbergben (ma: Kaliningrád), születésének, tanulmányainak és egyetemi tanári tevékenységének helyszínén. Itt alkotott művei Kant nevét szerte a világon ismertté tették.

– a mechanisztikus természettudományokat a célelvőséggel kívánja ötvözni. Fontos különbség azonban, hogy míg Leibniz szerint a természet valóban önmagában célelvű, addig Kant a természet célelvőségére az emberi látásmód elkerülhetlen célelvőségéből következtet, melynek helyességét tehát nem tudjuk bizonyítani. Ettől függetlenül az elv segíthet minket abban, hogy célelvű magyarázatát adjuk a természetnek.

Kant szerint az élő organizmusokról adott célelvű magyarázatok az egész természet célelvű koncepciójához vezethetnek el. Kant első két kritikáját tehát – mintegy összekötő kapocsként – a harmadik kritika teista szemlélete egyesíti, melyben a teremtés célelvű kozmoszként értelmeződik. S bár ez a koncepció nem tarthat igényt a tudományosság státusára, hiszen a transzcendens metafizika nem lehet tudományos, mégis elengedhetetlen annak, aki a természet és a szabadság egységét akarja megérteni.

A TIZENKILENCEDIK SZÁZAD

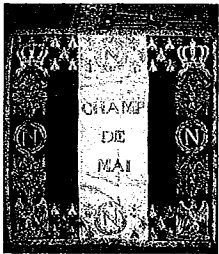
► A 19. század elején zajló napóleoni hadjáratok és hódítások nagy felbolydulást keltettek, és sok szenvedéssel és pusztítással jártak, de a polgári kultúra is kibontakozóban volt: sötétbe borult, csendes szoba, a lámpa fényénél könyvébe mélyedő férfi.



Technológia, biológia, történelem

A 19. században alaposan átalakult Európa arculata. A francia forradalom (1789) megváltoztatta a politikai viszonyokat, és nagy lépéssel vitte előre a demokratizálódás és az egyenlősítés folyamatát. A bécsi kongresszus (1814–1815) újrarajzolta Európa térképét, új nemzetek jöttek létre. Ezután jelentősen megnövekedtek a nemzetek közti különbségek, a gondolkodásmódot is beleértve.

A 17–18. század tudósai és filozófusai többnyire igazi európaiak voltak. Gyakran időztek Franciaországban, Angliában, Hollandiában vagy másutt. A 19. században azonban nemigen hagyják el hazájukat, eltekintve egy-egy „távoli” utazástól. A bölcsélet is nemzetibb jelleget ölt, mint korábban; kialakul egy angolszász, egy francia és egy német filozófia.



▲ A napóleoni császárság számos reformintézkedést hozott: sok helyütt felszámolták az archaikus állapotokat, megreformálták a törvényeket, megváltoztatták a hivatalos rendelkezéseket, eltörölték a privilégiumokat. Ezt a zászlót, amelyen a császári jelvények láthatók a francia trikolor előtt, a Napóleon bukása előtti utolsó nyilvános ceremónián használták Párizsban, 1815 nyarán.

Az ipari forradalom

A legnagyobb változást azonban az ipari forradalom viszi végbe. Nyomában elkezd átalakulni a város és a vidék képe. A birtokviszonyok is módosulnak, és új embertípusok alakulnak ki a régi „dologtalan osztály” mellett: gyárosok és munkások. Az átalakulás végül mindenki számára megteremtette a nagyobb jólét lehetőségét, de a 19. században ez még csak az idealisták álma lehetett – a nagy tömegek számára ez ekkor még egyet jelentett a testi-lelki elnyomorodással. Az iparosodással egy újfajta gondolkodásmód is elterjedt, olyan fogalmakat honosítva meg, mint a hatékonyság és a termelés, a hasznosság és a használhatóság, mindenekelőtt pedig a munka és az érték.

Az „ipari forradalom” kifejezés főleg Marx későbbi fegyvertársa, Friedrich Engels (1820–1895) nyomán terjedt el. Engels *A munkásosztály helyzete Angliában* [In: MEM 2. köt. Kossuth, 1958] (Die Lage der arbeitenden Klasse in England, 1845) című könyvében használja ezt a fogalmat, ahol a manchesteri textiliparban uralkodó nyomorúságos munkakörülményeket tárja a világ elé.

Az ipari forradalom a 18. században vette kezdetét Angliában. 1788-ra, amikor James Watt 1769-es szabadalmát, a gőzgépet sikerül használható munkaeszközzé fejleszteni, a munka és a termelés mechanizálódása már jócskán előrehaladt. Az ipar nagy mérvű terjeszkedésére azonban a 19. század első felében kerül sor. Csatornákat ásnak, vasutat építenek, ami lehetővé teszi az emberek és a termékek gyors és tömeges szállítását. A hittelekről gondoskodó banki szektor hatalmasra duzzad, a kereskedelem sosem látott jelentőségre tesz szert.

1850 körül új időszak veszi kezdetét, valóságos „második ipari forradalom”: hasznosítani kezdik az elektromos áramot, a kémia fejlődése pedig megnyitja az utat a műanyagok előállításáért.

A filozófusok eltérően reagáltak az új jelenségekre. Az angol romantikusok, a gondolkodóként is jelentős Shelley, Byron és Keats határozottan elutasították az iparosítást. A legszélsőségesebb hangot a költő-grafikus William Blake üti meg. Sétáni kerekéről, katlanokról, kohókról beszél, az ördög művének tartja a gyárat: Dante pokla kész paradicsom a modern üzemek, a lárma, bűz, korom, hőség és kizsákmányolás fojtogató világa mellett.

Egészen más szemmel nézi mindezt a jogász és filozófus Jeremy Bentham. Ő inkább a fejlődés pozitív oldalát látja. Etikáját, melynek 1801-ben az „utilitarizmus” nevet adja, *Bevezetés az erkölcsök és a törvényhozás alapelveibe* [In: *Brit moralisták a XVIII. században*. Gondolat, 1977] (Introduction to the Principles of Morals and Legislation) című, 1789-ben megjelent munkájában fejti ki.

A természetfilozófia

A 16–17. században még nem vált el egymástól a természettudomány és a természetfilozófia. A természettudományok gyakorlóit rendszerint „filozófusoknak” nevezik magukat, és ennek megfelelően műveik címében gyakran szerepel a „filozófia” szó olyan tartalmak jelölésére, amelyek a mai értelmezés szerint a fizika vagy a biológia területére tartoznak.

A 18. század vége ebben a tekintetben is változást hoz, főleg a romantikusoknál. Az, amit Schelling és utána mások „természetfilozófiának” mondanak, a kérdésfeltevés más síkján mozog, jóllehet feltételezi az újabb természettudományos ismeretek alapos tudását. A természetfilozófia, vagy ahogy másként nevezni szokták, „spekulatív fizika”, olyan kérdéseket feszeget, hogy mi is a természet eredete, vagy hogy az ember vajon a természet része-e vagy sem, hol az ember helye a kozmoszban, és mindenekelőtt, hogyan viszonyul egymáshoz a természet és a szellem.

Emellett egy másik fontos változás is bekövetkezik. A 17–18. században többnyire nagy, bonyolult gépezetnek, egyfajta *mechanizmus*nak látták a természetet. Ez a hosszú előtörténetre visszatekintő elképzelés, amely – mint utóbb nevezték – a „világkép mechanizálódásának” eredménye, egyértelműen kifejezésre jut Descartesnál. Descartes megkülönbözteti a fennálló két területét: a gondolkodó dolgot és a kiterjedt testi világot. Az, ami kiterjedéssel rendelkezik, úgy működik, mint egy gép. Ennek megfelelően a voltaképpeni tudomány a mechanika, amely képes megérteni a természet működését, és kellő tudással rendelkezik ahhoz, hogy új gépeket konstruáljon. Nemcsak a fiziológia és az orvostudomány beszél úgy a szívről, mint egy pumpáról, hanem

a pszichológia is a tudat mechanizmusairól értekezik. A nyelv, a gondolkodás, az érzékelés mind-mind mechanikai magyarázatot kap, sőt az állatot is egyfajta apparátusnak tekintik.

A 18. század végén ez a szemléletmód is megváltozik. Noha még tartja magát a mechanisztikus világkép, sokan már nem mechanizmusról, hanem *organizmus*ról beszélnek. Jól kiténik ez a romantikusok természetfilozófiájából. A 19. század második felének vitalizmusa és életfilozófiája már szintén az organizmusnak tekintett létezőből indul ki.

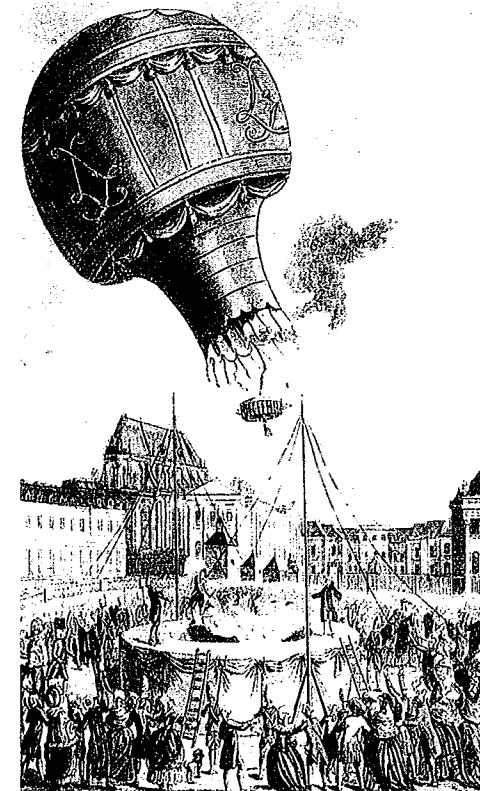
Az evolúcióelmélet

Színre lép egy új tudomány, a biológia, amely a kémiához hasonlóan ugrásszerű fejlődésen megy át a 19. században. Attól a pillanattól kezdve, hogy a természetet változatlanul, statikusnak tekintik, megnyílik az út az evolúció elmélete előtt.

Jean-Baptiste Pierre Antoine de Monet, Lamarck lovagja (1744–1829) volt az első, aki nem egy változatlan rendszer osztályaiba próbálta besorolni az élőlényeket, ahogy Linné tette, hanem egy időegyesen helyezte el őket. Már 1778-ban a „fejlődés belső elvéről” beszél, *Zoologique philosophique* (1801) című művében pedig megállapítja, hogy minden élőlény úgy alkalmazkodik a környezetéhez, hogy az ilyenformán elsajátított képességei vagy szerzett tulajdonságai tovább is öröklődhetnek, ami az élővilág egyre nagyobb differenciálódásához vezet.

Az angol Charles Darwin (1809–1882) lesz az, aki empirikus kutatásaival megveti az evolúcióelmélet tudományos alapjait. Főművét 1859-ben jelentette meg *A fajok eredete a természetes kiválasztódás útján* [Typotex, 2009] (On the Origin of Species by Means of Natural Selection) címmel. Az evolúció Darwin szerint természetes szelekció eredménye, melynek során a faj kedvezőtlen tulajdonságokkal rendelkező egyedei elpusztulnak, míg a kedvező tulajdonságokkal rendelkezők életben maradnak. Elméletét később, *Az ember származása és a nemi kiválasztás* [Gondolat, 1961] (The Descent of Man, 1871) című munkájában az emberre is alkalmazza, kimondva, hogy az ember az állattól származik. Darwin nézete sokkolta a közvéleményt. Hatását nem véletlenül hasonlítják ahhoz a megrázkódtatáshoz, amit Kopernikusz tétele okozott, aki azt állította, hogy nem a Föld a világ középpontja.

Mindent egybevetve, sok biológus gondolta úgy akkoriban, hogy a tudomány fog választ adni a világegyetem nagy talányaira. Az organizmusban találják meg azt a modellt, amely magyarázatot adhat az ember lényegére és az emberi fejlődésre. Legyen szó társadalomról, kultúráról, jogról, államról, nyelvről vagy művészetről, sokan mindeerre



◀ A Montgolfier testvérek (Joseph-Michel és Étienne Jacques) Martial névre keresztelt hőlégballonja 1783. szeptember 19-én felemelkedik a versailles-i palota előtt. A Martialt, melynek első utasai egy bárány, egy kakas és egy kacska voltak, az Académie Royale des Sciences (Királyi Tudományos Akadémia) költségén készítették el. Felbocsátásakor XVI. Lajos is jelen volt.



◀ A tudományok hegyének allegorikus ábrázolása 1807-ből. Áthaladva a nyelvek kapuján, az erény útja a zűrzavaros civakodáson, a badarságok hegyén és a tévelygések erdején át vezet az igazság temploma felé.

► Darwin evolúcióelméletét sokan a 19. századi gondolkodás legjelentősebb fejleményének tartják. Karikatúra Darwin századik születésnapja alkalmából: a túlvilágon Ernst Haeckel filozófus (1834–1919) szentté avatja Darwint.

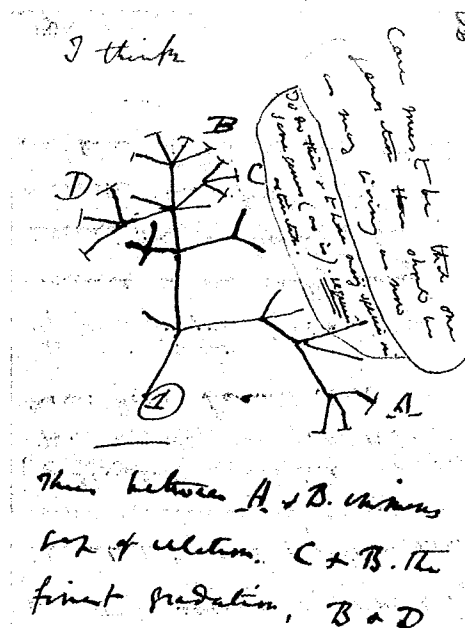


úgy tekintenek, mint valami eleven organizmusra. És a kultúráról is kezdenek így beszélni: születik, szárba szökken, előreugszik, elsovrad.

A történelmi tudat

A változatlan, statikus természet képzetének felbomlása összefügg a történelmi tudat kialakulásával; az ember tudatára ébred annak, hogy van múltja és jövője, történelemben él, sőt, adott esetben ennek irányt is szabhat.

► A fa gyakori szimbóluma az organikus vagy történelmi folyamatoknak. Darwin jegyzeteiben is szerepelnek fadiagramok.



Az emberek természetesen régóta rendelkeznek bizonyos történelmi tudattal – amióta csak mítoszokkal élnek, és történeteket mesélnek a világ eredetéről.

A történelmi tudat sajátos formáját leljük fel a zsidóknál, akiknek vallása az „Emlékezz, Izráel!”, vagyis az „Emlékezz meg mindarról, ami ősatyáiddal történt!” parancsán nyugszik. A keresztény ókor és középkor ennek a hagyománynak a folytatója. A hívők számára minden történésnek megvan a helye és így az értelme is Isten nagy tervében. A reneszánsz példátlan alkotóerejének pedig végső fokon az a felismerés a mozgatórugója, hogy mekkora kincsek rejlenek a múltban, és ezeknek milyen jelentőségük lehet a jövő nemzedékei számára.

Egyszerűen bizonyosfajta múlt- és jövőtudat vagy történelmi tudat az egészében vett európai kultúra ismérvei közé tartozik. Csakhogy a 18. század során radikális változás megy végbe ebben a kultúrában; egy merőben újfajta tudat jelenik meg a színen.

Bizonyos aspektusai szembeötlöttek. Először is, az ember kezd számot adni magának arról, hogy így vagy úgy, de minden az idők során alakult ki, nemritkán azt a tanulságot is levonva ebből, hogy eszerint mindez meg is változhat, sőt akár felszámolható vagy semmissé tehető. Különösen érvényes ez a tényleges társadalmi, gazdasági vagy politikai struktúrákra, a fennálló hatalmi viszonyokra, az uralkodó gondolkodásmódra vagy a vallásra. Sokan dédelgették magukban azt az álmot, hogy az emberiség akár mindent újrakezdhethetne, tiszta lappal.

Az új történelmi tudat egy másik, de ezzel összefüggő aspektusa, hogy sok felvilágosult szellem máris úgy látta: az emberiség útja egy jobb világ felé vezet, ahol megszűnik a szenvedés és a bánat, a jogtalanság és a hamisság, az elnyomatás és a rabság. A földi paradicsom nem mögöttünk van, hanem előttünk, és meg is tudjuk valósítani, írja d'Alembert az *Enciklopédia* (Encyclopédie, 1751) híres előszavában. Fordítsuk el szemünket a mennyről, ismerjük meg, és legyünk úrrá a földi dolgokon! Ez a szemlélet sok gondolkodót áthat a 18. század második felében és a 19. században; rendíthetetlenül hisznek a tudomány haladásában, és még inkább a tudomány hatására bekövetkező haladásban.

Am párhuzamosan a felvilágosodás ellenlábasai (például Hamann és Herder), valamint a romantikusok (Novalis, a Schlegel fivérek és Schleiermacher) is érdeklődnek a múlt iránt. A romantikusok közül sokan eszményítik a múltat, és ráébresztik olvasóikat, mi minden ment veszendőbe az úgynevezett haladással. Bármilyen volt is azonban a múlt tanulmányozásának indítéka, a 18. század végétől kezdve az egész 19. századon át minden, de minden dolgot történelmi vizsgálatnak vetnek alá,

a társadalmi intézményektől kezdve a művészeteken és az irodalmon át a vallásig és a filozófiáig.

A történelem filozófiája

A haladásba vetett hit, amely, mint láttuk, számos filozófus sajátja ebben a korszakban, feltételezi, hogy az embernek meghatározott elképzelése legyen az események menetéről, összefüggéséről és értelméről – más szóval, hogy legyen történelem-filozófiája. A haladás legtöbb híve filozófusnak naiv, és jobbára végiggondolatlan elképzelései vannak a történelemlről. Az enciklopédistáktól egészen Comte-ig többé-kevésbé magától értetődőnek tekintik, hogy az emberiség egy jobb jövő felé tart, és ez a jobb jövő a tudás és a megismerés, a tudomány és a technika előrehaladásának gyümölcse lesz. A történelem számukra nem egy a számtalan gondolkodásra készítő téma közül: filozófiájuk a történelem filozófiája.

A megszülető történelmi tudat és a gyorsan gyarapodó történelmi tudás új problémával szembeesíti a filozófiát: vajon az igazság is a történelmi helyzet függvénye-e. Új filozófiai áramlat jön létre, melynek ma is számos híve van: a *historizmus* vagy *historicismus*. Hogy az ember mit tart jónak és igaznak – állítják –, az mindig attól a kortól függ, amelyben él. Minden kornak megvan a maga igazsága, és minden korszaknak a maga világnézete. Időtlen igazságról egyszerűen nem beszélhetünk. A filozófia feladata ebben az esetben nem más, mint hogy regisztrálja, elemezze, és lehetőség szerint értelmezze az idők során kialakult nézeteket. A filozófia, mint Wilhelm Dilthey (1833–1911) mondja, világnézet-tan (*Weltanschauungslehre*).

A historizmus egyfajta relativizmus. Bármit állított is addig a filozófia az igazságról, most mindent alapos próbának vetnek alá. Tagadhatatlan ugyanis, hogy az emberek fontos kérdésekről korábban másként vélekedtek. A gondolkodás pedig – ez kétségbevonhatatlan tény – szorosan összefügg a társadalmi, politikai és gazdasági körülményekkel. Óhatatlanul felmerül a kérdés: csakugyan mindenféle tudás és megismerés (beleértve a logikai és a matematikai tudást is) függ a történelmi szituációtól?

A német idealizmus

Németország a 18. és 19. század fordulóján társadalmi, gazdasági és politikai téren alaposan elmaradt Európa vezető országaitól. A túlnyomórészt mezőgazdaságból élő lakosság nem rokonszenvezett semmiféle változással. Demokratikus viszonyokról szó sem lehetett, és az iparosodás sem vett még lendületet. Az elmaradottság az egység hiányából fakadt; Németország ekkoriban háromszáznál is több kisebb-nagyobb, viszonylag önálló, többnyire mereven konzervatív vezetés alatt álló apró államra és püspökségre tagolódott. Am

► Goethe arcképe. L. G. Sichling metszete J. L. Seibbers porcelánfestő eredetije után készült (1826).



az 1781-től 1831-ig tartó időszak – vagyis azok az évek, amelyek Kant *A tiszta ész kritikája* [Atlantisz, 2004] (Kritik der reinen Vernunft) című művének megjelenése és Hegel halála között teltek el – egyben a filozófia, és nemcsak a filozófia, hanem az irodalom és a zene egyik legtermékenyebb korszaka volt. (Goethe és Schiller már hírnévre tettek szert, ekkor komponálta műveit Mozart.) Ez a Fichte, Schelling és Hegel nevével fémjelzett spekulatív idealizmus időszaka.

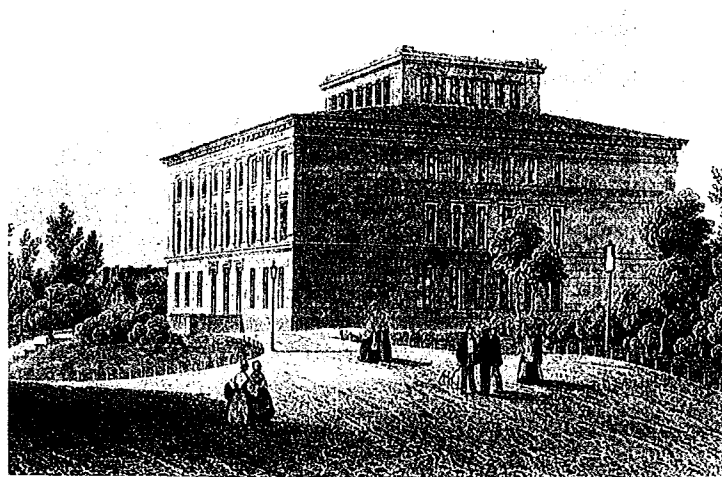
A romantika

1800 körül Jéna fontos kulturális-intellektuális központ volt. Itt tanított Fichte és Schelling – az előbbi az Én-filozófiáját, utóbbi a természetfilozófiáját hirdette –, és itt írta *A szellem fenomenológiája* (Phänomenologie des Geistes, 1807) című munkáját Hegel, amelyben arra tesz kísérletet, hogy filozófiailag ragadja meg kora eseményeit. A „mi időnk a születésnek és egy új korszakra való átmenetnek az ideje”. A kor túl volt már a francia forradalmon, 1804-ben Napóleon császárrá koronázta magát, és kihirdette törvény-



▲ Caspar David Friedrich festménye (1830). Talán senki sem volt a 19. századi festők közül, akinél olyan tisztán jutott volna kifejezésre a romantikus természetélmény, mint nála.

▼ A hallei egyetem, ahol a 18. század végén Christian Thomasius és Christian Wolff tanították a filozófiát, a 19. században új főépületet kapott. A göttingenihez hasonlóan modern intézmény szellemi légkörét a pietizmus és a felvilágosodás elegye határozta meg.



fel ismét a lelkesedés az organikus egészet alkotó természet iránt, amelyet minden különbség forrásának tekintettek, és amelyből elképzelésük szerint a vallás is ered. Ismét megbecsülés övezi a mitológiát és mindent, ami népi; sokan a költészet és a filozófia egységében találják meg eszményüket.

Friedrich Schlegel filozófiája a töredékelmélet mellett száll síkra. Friedrich Schleiermacher (1768–1834) Berlinben publikálja vallásbölcseleti eszmefuttatásait. Novalis (1772–1801), aki nemcsak nagy költő, hanem nagy formátumú gondolkodó is volt, megírja *Himnuszok az éjszakához* (Hymnen an die Nacht) című versciklusát, *Kereszténység vagy Európa* [In: „Magyar Filozófiai Szemle” 35 (1991)] (Die Christenheit oder Europa, 1799) című művében pedig a középkor iránti csodálatának ad hangot. Hölderlin és Hegel ezzel szemben az ókori Görögországot dicsőíti.

Az 1806-os jénai csata, amikor Napóleon legyőzi a porosz hadsereget, véget vet Jéna kulturális jelentőségének. A kultúra fokozatosan Berlinbe helyeződik át, ahol 1809-ben – részben Fichte és Wilhelm von Humboldt (1767–1835) közbenjárására – új egyetemet alapítanak. Első rektora Fichte lesz, aki 1814-ben bekövetkező haláláig az egyetem professzora marad. A katedrán néhány év múlva Hegel követi, akinek előadásait élénk érdeklődés övezi. A porosz kultúrpolitikai reformok (1811) jelentős centrummá teszik Berlint, amely mágnesként vonzza a korszak nagy tehetségeit. Az 1820–1830-as években Kierkegaard, Stirner, Feuerbach és Marx mellett megfordul itt Clausewitz, *A háborúról* [Zrínyi, 1961] (Vom Kriege, 1892) szerzője, a későbbi francia oktatási miniszter Victor Cousin, aki meghonosítja Franciaországban a hegelianus gondolkodást, a neves történész Ranke és még sokan mások.

Fichte

1792-ben a harmincesztendő Johann Gottlieb Fichte felkeresi Kantot Königsbergben. Hogy legyen a névjegyét, papírra vet egy értekezést *Minden kinyilatkoztatás kritikájának kísérlete* [L'Harmattan, 2003] (Versuch einer Kritik aller Offenbarung) címmel. Kant nagy meglepetéssel olvasta a művet, és kiadványáról is gondoskodott. A kiadvány előlap és a szerző nevének feltüntetése nélkül látott napvilágot, és mindenki azt hitte, hogy Kant várva várt negyedik kritikáját tartja a kezében. Amikor Kant bejelentette, hogy nem ő a szerző, hanem egy bizonyos Fichte, a fiatal filozófus egy csapásra híressé lett, és kinevezéshez jutott a jénai egyetemen. 1799-ben azonban nehézségei támadtak. A nem mindig taktikus Fichtét ateizmussal vádolták, mondván, egyenlőségjelet tesz Isten és az erkölcsi világrend közé.

Hevesen védekezett, ám végül távoznia kellett. Elbocsátásának valódi oka – vélekedett Fichte – nem állítólagos ateizmusa, hanem a demokrácia melletti állásfoglalása volt. „Isten nem a hercegek oldalán áll” – mondta. Ezután Berlinbe megy, ahol professzorrá, majd rektorra nevezik ki. Itt éri a halál 1814-ben.

Fichte eleinte azt hangsúlyozza, hogy nincs más szándéka, mint újra kifejtetni és megalapozni Kant filozófiáját. Kant – állítja – több mindent homályban hagyott, és nem gondolt át radikálisan. Idetartozik az elméleti és a gyakorlati ész, a transzcendentális és morális szubjektum, a fenomenális és noumenális, valamint a szabadságnak és megvalósításának ellentéte, sőt szétválasztása. Mivel a filozófia lényegi ismérve, hogy egységes, ezeket az ellentéteket ki kell békíteni. A kanti filozófia hiányosságai abból erednek, hogy Kant nem hatol el a tudás lényegéig.

Mi a tudás? A filozófiának mindenekelőtt ezt a kérdést kell feltennie. Fichte számára a kérdés, legalábbis részben, egybeesik a tudat és az öntudat kérdésével. Ezt boncolgatja az úgynevezett *Tudománytanban* [In: *Válogatott filozófiai írások*. Gondolat, 1981] (Wissenschaftslehre), amely több változatban létezik. Az *Első bevezetés* így kezdődik: „Figyeld önmagadra, fordítsd el tekintetedet arról, ami körülvesz, és nézz a bensődbe – ez a filozófia első követelménye a kezdővel szemben. Nem arról van szó, ami kívüled van, hanem csakis önmagadról.”

Amikor tehát magamba nézek, felfedezem, hogy tudomásom van magamról és arról, ami nem én vagyok. Tézis, antitézis és szintézis bonyolult dialektikája segítségével – amit kinek-kinek magának kell elvégeznie, vagyis nem elméleti kérdésről van szó – belátható lesz a tudás alapstruktúrája. Leegyszerűsítve Fichte a következőt mondja: minden tudás szükségképpen valaminek a tudása. Amit tudunk, az a tudat tárgya lévén, passzív. Egy aktív instanciát feltételez, amely tud. Ez az instancia is tudás vagy megismerés tárgya lehet, de ha tudás vagy megismerés tárgya, akkor újabb tudó instanciát feltételez, amely mint ilyen, sohasem lehet tudás és megismerés tárgya, de minden tudás és megismerés feltétele.

Ezt az instanciát nevezi Fichte *Én*-nek. Ez az *Én* nem valami, nem szubsztancia, nem objektum, hanem tiszta tett, tettcselekvés (*Tathandlung*). Mindannak, ami van, ez a tett a szükségszerű alapja. „Kezdetben volt a tett”, foglalja össze Fichte filozófiáját Goethe. Ebben a tettben, amelyet szabadság jellemez, az *Én* önmagát *tételezi*, míg a Nem-*Én* *feltételeződik*. A Nem-*Én* tehát az, amire a tudás irányul, a tudat tárgya. Nem lehet szó tárgyról anélkül, hogy valamilyen módon ne tudná azt egy tudó.

Fichte számára ez az idealizmus lényege. Egy megállapítása szerint kétféle filozófia létezik: a



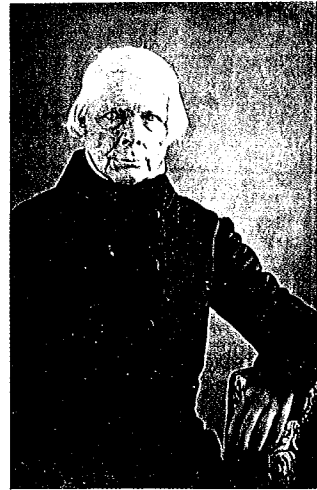
◀ Fichte, az *Én* és a szabadság filozófusa.

dogmatizmus, amely nem gondolja végig radikálisan a tudás problematikáját, és az idealizmus, amely nem riad vissza attól, hogy a véksőkig elmenjen a gondolkodásban. „Hogy valaki milyen filozófiát választ, az attól függ, milyen ember.” Azt is hozzáfűzi ehhez, hogy az idealizmus kevés követőre lel azok között, akik „már karriert csináltak”; abban „az ifúságban bízhat, melynek vele született erejét még nem tette tönkre a kor petyhüdsége”.

Belátható, hogy ez a messzemenően spekulatív filozófia mindenekelőtt gyakorlati és etikai tartalommal bír, hiszen Fichte az *Ént* és a tudást tett-ként gondolja el benne. Nem a valóság leírásáról beszél, hanem annak megvalósításáról. Ebben fontos szerepet tulajdonít a nevelésnek, amely arra hivatott, hogy az embert eltökélt erkölcsi és politikai cselekvésre készítse elő. A filozófusra tehát – akit Fichte „az emberiség nevelőjének és az igazság papjának” nevez – etikai feladat hárul. Az *ember rendeltetése* [In: *Válogatott filozófiai írások*. Gondolat, 1981] (Bestimmung des Menschen, 1800) című művének lapjain azt állítja, minden tudás végcélja az erkölcsös cselekvés.

A későbbi Fichte már nem *Énről*, hanem inkább az Abszolútumról vagy Istenről beszél. Tagadhatatlan, hogy valamelyest hajlik a misztikumra is. Mindazonáltal gyakorlati érdeklődése soha nem szűnik meg, és az elméleti és gyakorlati ész egysége mellett is kitart.

1807–1808 telén, amikor a francia csapatok megszállás alatt tartják Berlint, Fichte hazafias beszédeket ír *Reden an die deutsche Nation* (Beszédek a német nemzethez) címmel. Ezekben fennen hirdeti hazája morális, kulturális és politikai küldetését: Németország még nincs, mondja, meg kell alapítani. Nyíltan hangoztatja a német nép és a német nyelv felsőbbrendűségét. Ugyanakkor nem szabad elfelejteni, hogy az a fajta nacionalizmus, amely Fichtét fűtötte, magas erkölcsi követelményekkel és emelkedett erkölcsi eszmé-nyekkel párosult.



◀ Schelling egy Erlangenben készült, 1850 körüli fotográfián.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling 1775-ben született Leonbergben (Württemberg). Igazi csodagyerek volt: tizenkét éves korára folyékonyan olvasott latinul, görögül és más keleti nyelveken is. Tizenöt éves korában külön engedéllyel felveszik a tübingeni egyetemhez tartozó Evangelisches Stiftbe, amely a lelkészképzés feladatát látja el. Itt kerül kapcsolatba az öt évvel idősebb Hegellel és Hölder-

linnel, akikkel közös szobában lakik. Szoros barátság szövődik közöttük: nemcsak a Kant filozófiája iránti érdeklődésben és a görögség iránti nosztalgikus rajongásban találunk egymásra, hanem abban az ellenállásban is, amelyet a Tübingenben oktatott teológia, a bűn és a rossz állandó felemlgetése vált ki az ember eredendő jóságát valló három fiatalban.

Schelling 1793-ban találkozik Fichtével, aki mély benyomást tesz rá. Jénába megy tanulni, ahol 1797-ben, huszonhárom évesen – nem utolsósorban Goethe hathatós közbenjárására – rendkívüli tanárrá nevezik ki. Itt ismeretséget köt kora nagy romantikusaival, August Wilhelm és Friedrich Schlegellel (1767–1845, illetve 1772–1829), az előbbi feleségével, Carolinéval (aki az egyik legizgalmasabb egyéniség ebből a körből), Novalisszal és Schuberttel. Emellett intenzív szellemi kapcsolatot fűz Goethehez és Schillerhez. 1803-ban összeházasodik Carolinéval, aki Schelling kedvéért elválik August Schlegeltől. Házasságuk nagy port ver fel, úgyhogy Schelling jobbnak látja, ha hátat fordít Jénának, és Würzburgba távozik. Boldogságuk nem tart sokáig, Caroline 1809-ben meghal.

1807-ben Schelling minden kapcsolatot megszakít Hegellel. A szellem fenomenológiája néhány passzusa miatt. 1809-ben jelenteti meg *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről* [T-Twins, 1992] (Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit) című művét, az úgynevezett „Freiheitsschrift”-et (Szabadságtanulmány), amely a német idealizmus egyik legfontosabb szövege lett. S noha ezután még nagyon sokat dolgozik, szinte csak az íróasztalfióknak ír. 1841-ben Berlinbe hívják, hogy foglalja el az ekkor már tíz éve halott Hegel tanszékét, és tapossa el a „hegeli panteizmus sárkányfogvételét”. Hallgatói között ott van Kierkegaard és Engels is. Schelling azonban nem érti meg, mi a tétje azoknak a forrongó esztendőknak, és berlini ténykedését nem koronázza siker. Az 1848-as forradalom azután véget is vet tanári pályafutásának. Schelling 1854-ben hal meg a svájci Bad Ragazban.

Schelling

Schelling filozófiáját egymással összefüggő, de alig-alig összeegyeztethető szakaszokra szokták osztani. Másfelől azonban életművében néhány elem állandó jelenléte is kimutatható, ilyen a természet, a művészet, a szabadság, a mitológia, a vallás és a kinyilatkoztatás témája.

Schelling első írásai egyértelműen Fichte hatásának nyomait viselik magukon, amint arról egy húszéves korában megjelentetett írása, *Az énről mint a filozófia princípiumáról* [In: *Fiatalkori írásai*. Jelenkor, 2003] (Vom Ich als Prinzip der Philosophie) már címében is árulkodik. Filozófiája ennek ellenére már kezdetől fogva különbözik Fichtétől. Míg az utóbbi az Énben vagy szubjektumban igyekszik megadni rendszerének kiindulópontját, addig Schelling arra hajlik, hogy a totalitásból induljon ki, amelyben a szubjektum és az objektum még egységet alkot. Az Én és Nem-Én különbségét megelőző totalitást nevezi Schelling – Spinoza nyomán – Természetnek. 1797-ben felvázol egy természetfilozófiát *Eszmék a természet filozófiájáról* [In: *Fiatalkori írásai*. Jelenkor, 2003] (Ideen zur Philosophie der Natur) címmel, melyben különbséget tesz az egyetlen nagy organizmusként felfogott, empirikusan adott természet, a természettudomány tárgya és a természet mint öselv vagy őserő, a Schelling által spekulatív fizikának nevezett tudomány tárgya között.

Az őserő megelőz minden megkülönböztetést, de egyúttal minden különbség forrása is. Schelling ős-egyről vagy tiszta indifferenciáról beszél. Még nincs különbség Isten és a világ, a szükség-szerűség és a szabadság, a tudatos és a tudattalan, a szubjektum és az objektum, az itt és az ott, az előbb és az utóbb között. „Ur-sein ist Wollen” (Az öslét – akarat), hangzik Schelling alap gondolata, szerinte ugyanis a természetet áthatja a differenciálódásra irányuló ősakarat, és minden különbség ennek az akaratnak a szülöttje. Ez az akarat azonban nem valaminek az akarása. Hiszen még semmi sincs, ami akarna, ahogy semmi olyan sincs, amit akarhatna valami. Az akarat szubjektuma és objektuma közti különbség az ős-akarat első differenciálódása, amely magából az ősakaratból fakad.

Fichte mindezt azzal a megjegyzéssel fogadta, hogy a szubjektum és az objektum egységéből kiindulva soha nem születhetnek különbségek, amihez még azt is hozzáfűzte, hogy végül minden természetfilozófia ábrándozásba (*Schwärmerei*) torkollik. Hegel is hasonlóképpen nyilatkozik. Szerinte a schellingi ős-egy „az az éjszaka, amelyben, mint mondani szokás, minden tehén fekete, naiv megnyilatkozása a megismerés hiányának”. Hogyan is beszélhetnénk az eredeti egységről, ha ez már előfeltételezi a beszélő vagy megismerő alanyt és a beszéd vagy megismerés tárgyát?

Schelling úgy válaszolt ezekre az ellenvetésekre, hogy ő nem az ős-egyből vagy az indifferenciából indul ki, hanem abból, hogy a szubjektum és az objektum közötti különbség feltételezi eredendőbb azonosságukat. Ez persze soha nem válhat a gondolkodás tárgyává, mert ahhoz az objektumnak és a szubjektumnak már el kellene különülnie egymástól. Az ős-egy inkább egyfajta „intellektuális szemlélet” számára van adva.

Schellingnél gyakran visszatérő téma a művészet, ami egyébként a német idealizmus egészéről is elmondható Kant és *Az ítélezerő kritikájának* megjelenése óta. A művészetben, állítja Schelling, egyesül egymással a természet és a szabadság, a fogékonyság és a kreativitás, a tudatos és a tudattalan aktivitás. A művész soha nem tudja pontosan, mit tesz, és soha nem uralhatja teljességgel cselekvésének eredményét. Ugyanez érvényes a műélvezőre is. Utóbbi éppúgy nem lehet teljesen tudatában annak, amit a műalkotás kivált benne. A művészet „az igazság organonja”, ami annyit jelent, hogy ez az a hely, ahol az ember, tárgyiasítva és felismerve magát a műalkotásban, ráébredhet szubjektivitására, öntudatára és szabadságára.

A szabadság Schelling számára nem valami közvetlenül adott állapot, hanem hosszú és bonyolalmas folyamat, amely egybeesik az öntudat és az emberréválás történetével. Hogyan jön létre a totalitáson belül az ember mint szabad és öntudatos, beszélő és gondolkodó, megismerő és cselekvő szubjektum – a kérdés egy életen át foglalkoztatta Schellinget. A szabadsággal kapcsolatban két probléma is fölmerül: a rossz létezése az egyik, a rendszer és a szabadság kibékítése a másik. Mert ha a nagy egészben mindennek megvan a maga létoka, akkor hogyan fordulhat elő egyáltalán a rossz? És ha minden mindennel összefügg, minden önálló létező és történés minden egyéb létezővel és történéssel – tudniillik ebben áll egy rendszer lényege –, akkor hogyan lehetséges még egyáltalán szabadság?

Schelling a *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről* lapjain tárgyalja ezeket a problémákat. Kitar Kant állítása mellett, miszerint a rossz végső fokon megérthető, de arra is kísérletet tesz, hogy ennek a rossznak a lehetőségét egy olyan ősalapban fektesse le, amely a különbség minden formáját, a jó és a rossz, Isten és a teremtés, a szabadság és annak hiánya közti különbséget is megelőzi. Ez az ősalap a minden differenciálódás alapjául szolgáló differenciálatlan akarat.

A kései Schelling egyik fő témája a mitológia. Schelling korában az volt a legelterjedtebb nézet a mitológiáról, hogy a mítoszok vagy az emberi fantázia szülöttei, és ennél fogva nem igazak, vagy pedig valamilyen köntösbe öltöztetik az igazságot, és akkor ennél fogva nem igazak, hiszen csak köntösesei az igazságnak, illetve csak esetlegesen igazak, amennyiben rejtett, allegorikus és meta-



◀ Goethe könyvtára a költő weimari házában.

forikus módon fejezik ki az igazságot. Schelling homlokegyenest eltérő álláspontot képvisel: szerinte korántsem olyan egyértelmű, hogy a mítoszok az ember produktumai, ellenkezőleg, inkább az emberi tudat mítosz produktuma. A mítoszok nem egy cleve adott igazság burkai, de nem is allegóriák vagy metaforák. A mítoszok *tautologikusak*. Azt mondják, amit mondanak, és mint ilyenek, nem igazak vagy nem-igazak, hanem lehetővé teszik azt, amit igazságnak nevezünk.

Schelling hasonlóképpen vélekedik a vallásról és a nyelvről is. A vallás eredete nem lelhető fel az emberben. Inkább arról van szó, hogy az ember, a maga konkrét tudatával együtt, éppen a vallás által lett azzá, ami. Schelling itt arra hivatkozik, amit a hagyomány kinyilatkoztatásnak nevez, melyen ő *teogóniát*, egyszersmind *antropogóniát* ért: Isten létrejöttét és az ember létrejöttét. A nyelv sem fogható fel olyan emberek találmányaként, akik már tudatában voltak embervoltuknak, de még nem tudtak beszélni. Nyelv nélkül nincs tudat.

Schelling filozófiáját Fichtével együtt hosszú időn át összekötő kapocsnak tekintették, amely megteremti a folytonosságot Kant és Hegel között. Fichte ebben az értelemben a *szubjektív*, míg Schelling az *objektív* idealizmust képviseli, Hegel *spekulatív* idealizmusa pedig kibékíti és megszünteti a két ellentétes pozíciót. Részint ebből ered, hogy sokáig olyan mostohán bántak Schelling későbbi, részben Hegel halála után keletkezett írásaival. Mára világossá vált, hogy a kései Schelling olyan problémákat feszeget, amelyeknek Hegelnél egyszerűen nincs helyük. Ilyen a képzet és a fogalom, valamint az esszencia és az egzisztencia viszonya. Schelling ezenkívül különbséget tesz negatív és pozitív filozófia között. Az előbbi a lényeg és a fogalom, az utóbbi az egzisztencia filozófiája. Az egzisztencia soha nem ragadható meg teljesen fogalmilag, hanem el kell fogadni mint adottságot.

Hegel

► Hegel portréja a berlini időszakból (1829). A filozófus azt írta Wilhelm Hensel rajza alá: „Ismereteinknek felismerése kell válniuk. Csak aki ismer, az fog felismerni itt.”



Georg Wilhelm Friedrich Hegel 1770. augusztus 27-én született Stuttgartban. 1788 és 1793 között a tübingeni evangélikus kollégium diákja, ahol a képzés szokásos menetének megfelelően két éven át filozófiát, majd három éven át teológiát hallgat. 1790-től Hölderlin és Schelling is a kollégiumban tanul. Stúdiumi befejeztével nem vállal egyházi hivatást, hanem Bernben, később pedig Frankfurtban házitanítósodik. 1801-ben Schelling közvetítésével álláshoz jut a jénai egyetemen. Itt publikálja első munkáját, amelyben Fichte és Schelling filozófiájának különbségéről értekezik. Utóbbival közösen folyóiratot ad ki „Kritisches Journal der Philosophie” címmel. Szintén Jénában fejezte be *A szellem fenomenológiája* [Akadémiai Kiadó, 1979] (Phänomenologie des Geistes) című művét, amelyet 1807-ben jelentet meg.

Amikor Napóleon 1806-ban Jénánál legyőzi a porosz hadsereget, és a francia katonák fosztogatni kezdenek a városban, Hegel távozik az egyetemről. Előbb a „Bamberger Zeitung” szerkesztője, majd 1808-tól egy gimnázium igazgatója Nürnbergben. Itt írja meg *A logika tudományát* [Akadémiai Kiadó, 1979] (Wissenschaft der Logik, 1812–1816). 1811-ben feleségül veszi a nála húsz évvel fiatalabb Maria von Tuchert, házasságukból három gyermek születik. 1816-ban meghívják a heidelbergi egyetem filozófiai tanszékére, két évre rá pedig Berlinbe, hogy a város 1809-ben alapított egyetemén foglalja el Fichte megüresedett tanszékét.

Hegelből ünnepelt filozófus lesz. A külföld is megismeri nevét, „minden professzorok professzoraként” emlegetik. Filozófiatörténeti, művészeti, vallási és jogi előadásai nagyszámú hallgatót vonzanak. Hírneve csúcsán éri a halál, rövid betegeskedés után, 1831. november 14-én hunyt el. Tanítványai szinte nyomban vitába kezdenek filozófiájának jelentőségéről. Hegel iskolája két táborra szakad, a konzervatív jobboldali hegelianusokra és a baloldali vagy ifjúhegelianusokra, akikhez Feuerbach, utóbb pedig Marx is tartozott.

Hegel kezdetben teológiai és etikai megközelítésű politikai kérdésekkel foglalkozik. Lassanként azonban ráébred, hogy a filozófia fő feladata: megérteni a valóságot úgy, ahogy az van. Az a meggyőződés vezeti, hogy a valóság egészében és részeiben is ésszerű, ennél fogva megnyílik az ésszerű gondolkodás, a belátás előtt. Ami valóságos, az ésszerű, ami ésszerű, az valóságos.

A rendszer

A valóság olyan rendszer, amelyben minden összefügg mindennel, és amelyben mindennek, ami volt, van és lesz, megvan a saját szükségszerű helye. A végső igazság, azaz a totális valóság a maga teljességében egybeesik ezzel a rendszerrel. Ez az igazság mindazonáltal nem a dolgok kezdetén, hanem a legvégén mutatkozik meg, mert az igazsághoz vezető út maga is az igazsághoz tartozik. Az egész felől nézve a kezdet és a vég egy és ugyanaz.

A totális valósághoz Hegel szerint lényegileg hozzátartozik a megismerése vagy a megértése. Ez a megismerés és megértés mint olyan része a valóságnak. Eszerint a totális valóság, mind egyszerű itt-létében, mind tökéletes megértettségében, hosszú fejlődési folyamat, és hosszú történelem során valósul meg. Ez a fejlődés és ez a történelem ugyancsak a rendszer része. Végül mindannak a totalitása, ami van, beláthatóvá lesz önmaga számára, mégpedig egy olyan szubjektumban, amely megérti ezt a totalitást, és felismeri benne önmagát. Ez a szubjektum szüntelen mozgás, de ez a mozgás nem a rendszeren kívül megy végbe, hanem szintén a rendszer része. A szubjektum és a rendszer végső fokon azonos egymással. Minden azon fordul meg, mondja Hegel, hogy az igazságot vagy rendszert ne csak szubsztanciaként, hanem szubjektumként fogjuk fel.

A szellem fenomenológiája

Hegel első nagy műve, *A szellem fenomenológiája* a szellem megmutatkozásának (*phainomai*) kifejtése (*logosz*). A „megmutatkozás” rokon értelmű a „lét”-tel, de a létező kibontakozásaként, feltárulásaként nevezi meg azt. A vallástól kölcsönzött „szellem” szó pedig az előbb csak elveiben, majd végül teljességében is belátható egészre utal. A műben adott kifejtés nem csupán története a szellem „megmutatkozásának”, hanem annak véghezvitele is. A szellem megmutatkozása ésszerű módon és szükségszerű stádiumok szerint zajlik, ami azt jelenti, hogy a valóság végső fokon minden erkölcsi, politikai, szociális és vallási fejleményével együtt megérthető. Ez a belátás a szellem végső és legmagasabb fokú megnyilvánulása.

„Az igazi alak, amelyben az igazság létezik, csakis ennek tudományos rendszere lehet. Közreműködni abban, hogy a filozófia közelebb jusson a tudomány formájához – ahhoz a célhoz, hogy levethesse a *tudás szeretete* nevét és *igazi tudás* legyen –, ezt tűztem magam elé. Az a belső szükségesség, hogy a tudás tudomány legyen, a tudás természetében rejlik, ennek kielégítő magyarázata pedig egyedül magának a filozófiának a kifejtése. A *külső* szükségszerűség azonban, amennyiben, eltekintve a személy és az egyéni okok esetlegességétől, általános módon fogjuk azt fel,

ugyanaz, ami a *belső*: nevezetesen abban az alakban rejlik, hogy a kor hogyan képzei mozzanatainak létezését. Hogy a filozófiának tudománnyá emelése korszerű, ennek kimutatása volna tehát az egyetlen igaz igazolása azoknak a kísérleteknek, amelyeknek ez a céljuk, mert kifejtene ennek szükségszerűségét, sőt egyúttal meg is valósítaná ezt a célt.”

Hegel: *A szellem fenomenológiája*. „Előszó”.

(Ford. Szemere Samu)

Ebben a folyamatban az ember a nagy közvetítő; az egész öntudatra ébredés a „tapasztalat” útján megy végbe. A mű címe akár így is hangozhatna: a tudat tapasztalatának tudománya. A „tapasztalat” szót azonban tágabb értelemben kell felfognunk. Jelenti először is az egyszerű érzékelést. Tapasztalat aztán az is, hogy amikor kimondunk egy ítéletet, túllépünk az egyszerű érzékelésen. Az embernek ezenkívül önmagáról is van tapasztalata, az elégedettségéről és a csalódásról, az önállóságról és a függőségről, a szabadságról és annak hiányáról.

De az is tapasztalat, amire az emberek történelmük folyamán tesznek szert. A keresztes hadjáratok során például arra a felfedezésre jutottak, hogy Krisztust nem a Szentföldön, hanem saját szívükben kell keresni. Ilyen értelemben az egész történelem tapasztalatok sorozata, melynek révén az emberiség önmagára ébred. Végül pedig ott van a nagy filozófiai rendszerek létrejötte, amelyek visszatükrözik és gondolatokba foglalják saját korukat: ez szintén olyasmi, amit az ember megél bejárando pályája során, és ami lassanként hozzásegíti ahhoz, hogy eljusson a belátásig, felfedezze, ki ő, és hányadán áll a valósággal.

Hegel oly módon próbálja megérteni ezeket a tapasztalatokat, hogy szükségszerű és véges mozzanatoknak tekinti őket a keletkezés és az elmúlás nagy és végtelen folyamatában, amely maga nem keletkezett és nem ér véget, hanem önmagában létezik, és egyet jelent a valósággal, azaz az igazság megvalósulásával. Ha a szellem „megmutatkozásáról” beszélünk, nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy a szellem sohasem nyugszik, hanem mozgásban van, szüntelenül előrehalad.

A logika

A szellem fenomenológiájának írása közben Hegel ráeszmél, hogy valójában mi is lelkesíti: be akarja fejezni a filozófiát, oly módon akarja kifejtetni, hogy egy tudományos rendszer formáját öltse. Ha elképzelése valóra válna, akkor a filozófia lehetnéne nevét, és a „bölcsség szeretete” helyett végre valódi tudás lehetne. Alighogy *A szellem fenomenológiája* megjelenik, nekifog, hogy kidolgozza tervét. Munkájának eredménye *A logika tudománya*.

A *Logikában* Hegel ismét kifejti egész elgondolását, de ezúttal nem annyira a tapasztalatra, mint inkább a tiszta gondolkodásra hivatkozva. Nem másról szól ez a logika, mint a totalitás mintegy előre adott, a megvalósulását megelőző struktúrájáról. Ez a struktúra azonban nem választható el a valóságtól, tulajdonképpen a valóság igazi lényege. Hegel logikája ilyen értelemben egybeesik metafizikájával.

Logikájának középpontjában a véges és a végtelen dialektikus viszonya áll. Kezdetben a véges szemben áll a végtelennel, tagadása annak. Másfelől a végtelen csak a végesben és a véges által valósítja meg magát. Az igaz végtelen a véges és a végtelen egysége.



◀ Egy tudós a dolgozószobájában. Jóllehet a filozófusok életük nagy részét olvasással és tanulmányokkal töltik, keveset gondolkodtak ezeken a tevékenységeken.

Enciklopédia

A *logika tudománya* után Hegel megírja *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai I–III.* [Akadémiai Kiadó, 1979–1981] (Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, 1817) című művét, amelyben a tudás egészéről ad átfogó összefoglalást. Az „enciklopédia” szóval kora nyelvhasználatához igazodik. A 18. század második és a 19. század első felében megannyi „enciklopédiának” nevezett könyv forgott közkezen, melyek közül természetesen a Diderot- és d’Alembert-féle *Enciklopédia* a leghíresebb. Ez utóbbi alkotás szintén a tudás mindent felölelő körképét kínálja, de megmarad felsorolásnak. Hegelnek más lebeg a szeme előtt, amikor papírra veti a maga *Enciklopédiáját*. A tudás minden lehetséges tárgyát belső összefüggése és fejlődése szerint fejt ki művében. Minden jelenségnek és történetnek megvan a saját és szükségszerű helye.

Hegel *Enciklopédiája* három részből áll: a logikából, a természetfilozófiából és a szellem filozófiájából. Az első rész, a logika, nagyjából úgy épül fel, mint a nagy *Logika*. A második rész, a természetfilozófia három szakaszra oszlik, az első a mechanikával, a második a fizikával, a harmadik pedig az organikus világgal foglalkozik. A harmadik szakasz arról szól, ami a „szellemtudomány” tárgya – maga az elnevezés is Hegel óta honosodott meg.

A szellem filozófiájának ismét csak három része van: a szubjektív szellem, az objektív szellem és az abszolút szellem. A *szubjektív szellemről* szóló rész tárgya az ember mint természeti lény, viszonya a környezetéhez és a fajtájábélieléhez, végül pedig az ember mint megismerő és csekvő lény, akit öntudat és szabadság jellemez. Ez a szabadság azonban ezen a szinten még nem valóságos szabadság, csak tisztán belső és szubjektív meghatározottság. A szabadságot a társadalmi intézmények világában még kell valószínűsíteni. Ezt a megvalósítást nevezi Hegel *objektív szellemnek*. Az erről szóló részben előbb a jog világát taglalja, amely az emberen kívül helyezkedik el, és szemben áll vele, aztán a morális érzületet, amely ezzel ellentétben az ember belső beállítottsága, végül pedig az erkölcsiséget, amely feloldja a külső jogrend és a belső moralitás ellentétét. Ez az erkölcsi rend ölt testet a családban, vagyis férfi, nő és gyermek természetes kötelekében, a polgári társadalomban mint szociális-gazdasági rendszerben, és végezetül az államban, beleértve annak minden intézményét. Az állam Hegel szemében távolról sem az egyén egoizmusának terméke, amint azt Hobbes állítja, és a szabadság akadályát sem látja benne, mint Rousseau. Éppen ellenkezőleg, Hegel szerint az állam a szabadság feltétele, és annak legmagasabb szintű megvalósulása. Az objektív szellemnek ezt a szféráját

Hegel alaposabban is kidolgozza *A jogfilozófia alapvonalai* [Akadémiai Kiadó, 1971] (Grundlinien der Philosophie des Rechts, 1821) lapjain.

A szellem filozófiáját az *abszolút szellem* koronázza meg és teljesíti be. Ez a valóság egészére vonatkozó végső igazság. Hegel itt a művészetéről beszél, mint abszolút igazságról a külső elképzelés szintjén, ezután a vallásról mint abszolút igazságról a belső elképzelés szintjén, végül pedig a filozófiáról, amely ezeket az igazságokat a fogalmi felfogás szintjén képviseli.

Az *Enciklopédiát* egy eredendően görög eredetiben meghagyott hosszabb Arisztotelész-idézet zárja a noészisz noészéoszról, azaz a tudás tudásáról, az önmagát gondoló észről. Az a tudás, amelyről itt szó esik, tökéletesen tudja, felfogja és átlátja önmagát és a tudás minden tárgyát. Így körbeér minden – vagy Hegel szavaival, a filozófia, akár csak a világegyetem, önmagában kerek, nincs benne sem első, sem utolsó, hanem minden mindent hordoz, és egységet alkotnak mind. Örökös körforgás, amiben az első az utolsó, és az utolsó az első.

A történelem

Joggal állítható, hogy Hegel filozófiája mindekelőtt történelemfilozófia. A *Logikától* eltekintve mindig történeti perspektívából közelíti meg a jelenségeket. Ez éppúgy igaz a jogra és az államra, mint a művészetre és a vallásra nézve, de a filozófiára nemkülönben. A tényeket – amelyeken olykor erőszakot tesz – Hegel a történelem tükrében értelmezi, ezt pedig úgy tekinti, mint öntudatra ébredést és felszabadulást: mint a szellem időben való kibontakozását.

Hegel különbséget tesz a természet és a szellem birodalma között. Az első a természeti folyamatok, a második a történelem szférája. A természetben újra meg újra visszatér minden, akár a dagály és az apály. A történelem menetét azonban nem ciklikusság, hanem haladás és felfelé tartó mozgás jellemzi.

Az ember vágyakozó lény: sosem éri be a fennállással. Képes nemet mondani a fennálló rendre, s épp ez a negativitás adja szabadsága lényegét. De ezen alapszik a történelem dialektikája is. Míg a természetben elkerülhetetlen szükségszerűség igazgat mindent, addig a történelem a szabadság szférája, és dialektikusan halad előre. Minden tényállás ellenállást vált ki, minden tézissel szemben fellép az antitézis is, minden megerősítésre tagadás a válasz. De a dialektika nem a tagadásban ér véget, hanem a megerősítés és a tagadás kibékítésében, újabb megerősítést teremtve, de immár magasabb szinten.

Ily módon a történelem ésszerű struktúrárt mutat. Ha felületesen szemléljük, a legkülönfélébb

események és tettek, felbukkanó, majd letűnő népek és egyének, viharos szenvedélyek, kitűzött, majd elfeledett célok, erőszak, megnyugvás és felháborodás hatalmas színjátéka tárul elénk, s nem lehet nem látnunk azt a mérhetetlen szenvedést és kilátástalan gyötrelmet, mely oly sokaknak lett osztályrésze, a kétségbeesést és a mindig újjáéledő reményt. Mintha véletlenek értelmetlen láncolata volna a történelem. Csakhogy Hegel szemében mindennek rejtett jelentése van. A történelem a világszellem megvalósulása, „Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit” (haladás a szabadság tudatában). Hegel történelemfilozófiája arra az általa egyszerűnek tartott gondolatra épül, hogy a világot az ész uralja, a történelem ésszerűen alakul. Azt is mondhatjuk, hogy filozófiája ennek a gondolatnak a kidolgozása.

A történelem menetében kétségkívül fontos szerepet játszanak a világtörténelem nagy alakjai, mint számon tartott személyiségek: Nagy Sándor, Julius Caesar, Nagy Károly és Napóleon, hogy kiemeljünk néhányat a Hegel által felsoroltak közül. Akárhogy is, ezek a férfiak nem ésszerűségükkel tűnnek ki. Őket is csak az önérdék, a becsvágy, az uralkodni vágyás és a kapzsiság hajtja, mint bárki mást. De minden ésszerűtlenségük ellenére általuk valósul meg az ésszerűség. Hegel az ész cseléről beszél. Hiába a sokszor cseppet sem nemes és magasztos indítékok, a világot mégis az ész igazgatja. Ez nem jelenti azt, hogy ne lenne benne rossz, és ne érnék az individuumot égbekiáltó igazságtalanságok. De a rossz és a szenvedés a nagy egész szolgálatában áll, szükségszerű mozzanatai ezek annak a nagyszabású történetnek, melynek során a szellem megmutatkozik. Végül tehát a történelem ítél arról, hogy mi jó és mi rossz. „A világtörténelem a világ ítélőszéke.”

A művészet

Az *esztétikai előadásokban* (I–III.) [Akadémiai Kiadó, 1980] (Vorlesungen über die Ästhetik, 1820–1821, 1823, 1826, 1828–1829) Hegel átfogó művészetelméletet ad közre. A művészet lényege, hogy feltárja a legmélyebb igazságot a valóságról. Az abszolútumot anyagi és érzéki megjelenítés útján ábrázolja. A szépség világa az abszolút szellem világának első szintje.

Hegel nem a természet utánzóját látja a művészetben; szerinte a művészet új, magasabb rendű valóságot teremt. Ennek során fontos szerepet játszik az emberi képzelet. A képzelet produktumai Hegel szerint magasabb szinten állnak, mint a közönséges utánzás, „leírás vagy visszaadás”. Itt Arisztotelészre utal, aki a *Poétikában* azt mondja, hogy a költészet igazabb, mint a tények leírása. A művészetben, állítja Hegel, egy magasabb rendű, a szellemben és a szellemből fogant valóság-

ról van szó, amely valóságosabb a közönséges realitásnál.

Hegel művészetfilozófiájának leginkább szembeötlő vonása, hogy a művészetet a művészet történetével azonosítja. Érthető fejlemény, ha Hegel óta a művészet tudománya sokak számára azonos a művészettörténettel. A művészet története, ahogy azt Hegel bemutatja, a belsővé tétel, az átszellemítés, a felszabadítás és az anyagtalanává válás története. Az építészetben lényegi jelentőségű az anyag. A szobrászatban és a festészetben már kevésbé, a zenében pedig csak hangokról és belső megindultságról beszélhetünk. Végezetül ott az irodalom, amely csak szavakból áll, utaló természetű kifejezésekkel, amelyek mindannyiunk tulajdonát alkotják. A művészet a költészettel ért a csúcspontjára, ahol filozófiába csap át. A képzelőerő poéziséből a gondolkodás prózája lesz.

A vallás

Hegel felfogásában a vallás és a filozófia nem áll szemben egymással; a filozófia a fogalmi megragadás szintjére helyezi a vallást. Azonos a tárgyuk és azonos a tartalmuk, az abszolút, örök és végtelen, csak más-más síkon: a képzelőerőén, illetve a gondolkodásén.

A vallást illetően Hegel idejében két ellentétes felfogás uralkodik. Egyfelől a felvilágosodás álláspontja, amely vagy tagadja Isten létét, vagy legalábbis olyan messzire távolítja Isten képzetét az embertől, hogy abból nem marad más, mint pusztán hipotézis a mechanisztikus valóság vagy a morális rend magyarázatára. Másfelől a romantikusok álláspontja, Jacobié és Schleiermacheré, akik a szentség közvetlen, belső megtapasztalásáról beszélnek. Hegel mindkét felfogástól elhatárolódik: a vallás kétségkívül a szív dolga, de mivel ésszerű struktúrával bír, teljességgel megérthető.

A vallás története sok tekintetben párhuzamosan halad az állam és a művészet történetével. Ezekhez hasonlóan az érzékiségtől való fokozatos megszabadulás, valamint a növekvő bensőségeség és átszellemítés jellemzi. A fejlődés végpontján a kereszténység áll, amely adekvát módon fejezi ki az abszolútumot.

Hegel erről dióhéjban a következőket mondja: a szentháromság tantétele a totalitás örök, önmagában való és logikus struktúráját mutatja be. A teremtes Isten külsővé válása a valóságban. Ezt a teremtest azonban nem úgy kell elgondolni, mint tettet: Isten mintegy a teremtesben és a teremtes által lesz Istenné. Világ nélkül Isten nem Isten – írja Hegel.

A kinyilatkoztatás Isten fokozatos öntudatra ébredése az ember eszmélkedésében és eszmélkedése által. Ahogy az ember mindinkább megismeri Istent, vagyis az egészt, úgy ismeri meg

Schopenhauer-től

Isten önmagát, az ember iránta való szeretetében pedig önmagát szereti. Amikor megérett rá az idő, Isten ember lett, szenvedett és meghalt. Isten azért hal meg, hogy az ember Isten legyen, és beléphessen a szabadság világába. És pontosan ez a megváltás lényege. Hegel tagadja a lélek halhatatlanságát és a halál utáni individuális létezést. Ami véges, annak szükségszerűen el kell enyésznie. A véges ember csak tűnő pillanat az igazság örök történéseiben.

A filozófia

Hegel számára a filozófia egyet jelent a filozófia történetének tanulmányozásával. Elmélyülni a korábbi gondolkodók gondolataiban, ez távolról sem jelent múltba fordulást, hanem elvezet a jelenre vonatkozó belátásokig. A jelen filozófiája minden korábbi filozófiát magába foglal és megőriz. Aki tehát érteni akarja, mit gondolnak a jelenben, annak minden múltbeli lépést újra végig kell gondolnia.

Az, ahogy Hegel a filozófia történetét bemutatja, szorosan összefügg a történelemről, annak dialektikusan kibontakozó, a legelvonatabbtól a legkonkrétabb felé haladó menetéről alkotott elképzelésével. Ez a filozófia esetében azt jelenti, hogy a gondolkodók úgyszólván valamennyien kortársak, akik állandó vitában vagy párbeszédben állnak egymással, s ezáltal jutnak belátásokhoz. Valójában az egyes filozófusok nem egymás kortársai, ki-ki a maga idejében él és gondolkodik. Minden filozófia csak akkor léphet fel, amikor arra megérett az idő. Idő kell ahhoz, hogy az igazság kibontakozzon.

Nem mindenki osztja Hegel felfogását a filozófia történetéről, de vitathatatlan, hogy ez a történet Hegel óta fontos része a filozófiának.

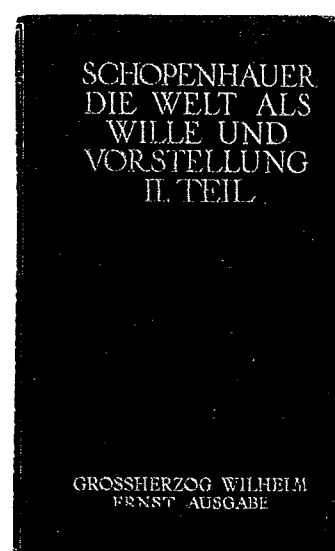
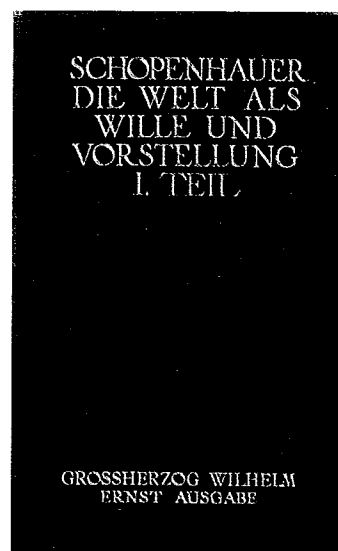
Arthur Schopenhauer 1788-ban született jómódú danzigi kereskedőcsaládban. Apja őt is kereskedőpályára szánta. Anyja, Johanna Schopenhauer, akivel egy idő után nagyon megromlott a viszonya, nagyvilági életet élő sikeres író volt.

Schopenhauer apja 1805-ös öngyilkossága után kezd filozófiával foglalkozni; főleg Platont és Kantot tanulmányozza. 1813-ban védi meg Jénában; *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* (Az elégséges alap négyféle gyökeréről) című disszertációját, melyben sok más kortársához hasonlóan Kant alapvető belátásait kívánja újrafogalmazni. Weimarban, ahol anyja irodalmi szalont tart fenn, kapcsolatba kerül Goethével, s itt találkozik az orientalista Friedrich Mayerrel is, aki megismerteti a buddhizmus és a hinduizmus tanaival. Kant filozófiája mellett a keleti bölcsesség is nagy hatást gyakorol gondolkodására.

1819-ben jelenik meg főműve, *A világ mint akarat és képzet* [Osiris, 2007] (*Die Welt als Wille und Vorstellung*), melyhez később több függelék is csatolt. A következő évben a berlini egyetem tanára lesz, de itt olyan féktelen kirohanásokat intéz a spekulatív idealizmus ellen – ráadásul kifejezett kívánságára pontosan abban az időpontban kezdődnek az órái, amikor Hegel tartja tömegesen látogatott előadásait –, hogy nem tudja megvetni a lábát. Itáliába utazik, később ismét Berlinben él. Végül 1831-ben a Majna melletti Frankfurtban telepszik le, itt is hal meg 1860-ban.



▲ Schopenhauer önarcképe egy könyvlapon. „Filozófiám nem azt kérde, mi okból van a világ, sem azt, hogy mi célból van – amin elődeim elmélkedtek –, hanem csakis azt, hogy mi a világ.”



▲ Schopenhauer főműve, *A világ mint akarat és képzet*.

Kierkegaard-ig

„Valahányszor a világra tekintünk – és mi más volna a filozófus feladata, mint ezt a világot megmagyarázni –, pillantásunk újra meg újra megerősítéssel és bizonyossággal szolgál arra nézve, hogy az *életakarat* távolról sem önkényes hipotézis vagy netán üresen kongó frázis, hanem éppen legmélyebb lényegének egyedül igaz megfogalmazása. Minden azért tülekszik és tolong, hogy *létezzon*, és lehetőség szerint *organikusan* létezzon, tehát *éljen*, ebben pedig a lehető legmagasabb formát érje el. De csak az állatok életmódjából válik igazán nyilvánvalóvá, hogy az *életakarat* lényük alaphangja: az egyetlen nekik tulajdonítható változatlan és feltétlen tulajdonság. Vedd egyszer szemügyre ezt az egyetemes életösztönt; nézd meg, a zabolátlan életakarat miriádnyi formája micsoda határtalan készséggel, kényelemmel és mértéktelenséggel tör be, megtermékenyülve és kicsírázván, mindenütt és minden pillanatban [...] a létezésbe.

Nézd meg, amint ez az akarat szó szerint minden lehetőséget megragad, hogy mohón magáévá tegyen minden életképes anyagot. És aztán vess egy pillantást arra az iszonyú riadalomra és vad lázongásra, mely úrrá lesz rajta, ha valamelyik különös formájában el kell tűnnie ebből a létből, hát még ha ezt tiszta tudattal kénytelen tenni! Olybá tűnik ilyenkor, mintha ebben az egy jelenségben az egész világ semmisülne meg mindörökre, és ez a darabka fenyegetett élet szempillantás alatt merő kétségbeesett kapálózássá változna, hogy valamiként elhárítsa a halált.

Nézd meg például, minő hihetetlen félelem keríti hatalmába az életveszélybe került embert, szorongattatásának tanúi milyen gyors és őszinte részvétet mutatnak, és milyen határtalan öröm, ha sikerül megmenteni a bajba jutottat. Nézd meg a dermedt iszonyatot, mellyel egy halálos ítélet kihirdetését hallgatja végig az ember, a mély borzongást, mely végrehajtásának előkészületeit látva fog el bennünket, és a szívünkbe markoló részvétet, melyet a végrehajtás láttán érzünk.

Hogyan is lehetnének ilyenkor, hogy pusztán arról a néhány évről volna szó, amennyivel kevesebb jut ki neki ebből az üres és szomorú, különféle gyötrelmekből megkeserített, örökös bizonytalanságban leélt egzisztenciából! Hovatovább arra kellene gondolnunk, mit számít, hogy valaki néhány évvel előbb vagy később jut el oda, ahol majd elröppenő léte után évbiliókon át kell lennie. Efféle jelenségekből látszik csak, milyen jogosan állítottam, hogy aminek nincs további magyarázata, de minden magyarázatnak alapul kell szolgálnia, az nem más, mint az életakarat. Ezek a jelenségek arról tanúskodnak, hogy ez az életakarat, távol attól, hogy üres szófordulat legyen – miként az Abszolútum, a Végtelen, az Eszme és más hasonló kifejezések –, valójában a legvalóságosabb, amit ismerünk, mi több, a valóság leglényege.”

Schopenhauer: *A világ mint akarat és képzet. II.*
(Ford. Tandori Ágnes és Tandori Dezső)

Schopenhauer

Míg Leibniz filozófiáját, aki elméletileg támasztotta alá, hogy világunk a lehetséges világok legjobbika, metafizikai optimizmusként emlegetik, addig Schopenhauer filozófiájára a metafizikai pesszimizmus címkéjét ragasztották. Világunk – szól Schopenhauer ellenvetése – minden lehetséges világ legrosszabbika, mert nem az ész irányítja, ahogy Leibniz gondolta, hanem a vak akarat. Minden, ami létezik, ennek az akaratnak a megjelenési formája.

Disszertációjában Schopenhauer azt fejtegeti, hogy az ember egyik ismérve az okok keresése. Mármost az okoknak vagy a miért-kérdéseknek szerinte négy fajtája különböztethető meg, amelyek a képzetünkben élő valóság négy különböző területére vonatkoznak: rákérdezhetünk az érzékelhető jelenségek okára, ítéleteink és meglátásaink alapjára, a tér-idő viszonyok magyarázatára és cselekvéseink indítékaira. De a miértre irányuló kérdések sohasem a valóság igazi lényegére vonatkoznak, arra, amit Kant magánvalónak (*Ding an sich*) nevezett, csupán arra, ahogy a valóság számunkra megjelenik.

*A világ mint akarat és képzet*ben Schopenhauer éppen ezért arról elmélkedik, hogy mi a valóság igazi lényege. Amit közönségesen valóságnak vagy világnak nevezünk – jelenti ki főművében –, nem más, mint szubjektív képzetünk, vagyis végső fokon pusztán látszat. Érzékelésünk és megismerésünk sohasem képes kiszabadulni szubjektív elképzeléseink hálójából, mely mint a hindu filozófia illúziókból szőtt mája-fátyla terül szét a valóságon. Az igazi valóság az akarat – ámde nem az értelem vezérelte, célirányos akarat, hanem az önmagunk fenntartására, objektíválására és megvalósítására törő vak, értelmetlen és telhetetlen késztetés. Schopenhauer szerint ezt közvetlenül is megtapasztalhatjuk, hiszen saját testünkben is ez az akarat munkál. Schopenhauer egy nem egészen világos általánosítás után arra a következtetésre jut, hogy az akarat a valóság egészét meghatározza, a természetet és a kultúrát egyaránt. És mérhetetlen szenvedés forrása: Schopenhauer fáradhatatlanul ecseteli mindazokat a rémségeket, amelyek az akaratból erednek. A világ nem más, mint „mindenki háborúja mindenki ellen”, felfalás és felfalatás, üldözés és üldöztetés, kínzás és kínzás véget nem érő körforgása. A világ pokol.

Van kiút? Az öngyilkosság nem segít, lévén maga is az akarat meghosszabbítása. Schopenhauer két lehetséges megoldást lát. Az egyik a világtól való egyfajta menekülés, elfordulás, a nemakarás akarása. A megváltás legmagasabb formáját az aszketikus élettől várhatjuk, jelenti ki, ismét csak a keleti bölcsességhez folyamodva. A másik megoldás a művészet. Segítségével az ember megszabadulhat öns, egyéni érdekeitől, és minden érdek nélkül a szépnek szentelheti magát. Schopenhauer rangsora állít fel a művészetek között. Azáltal, hogy a tragédia lehetőséget teremt a katarziszra és a rezignációra, ez az egyik legmagasabb művészeti forma. A legmagasabb művészet azonban a zene, mivel túllép a képzetek világán. Ami Schopenhauer etikáját illeti, ennek középpontjában a részvét áll; ettől áthatva az ember képes eltávolodni önmagától és akaratától.

Schopenhauer csak élete végén, 1853-ban tett szert ismertségre, miután cikk jelent meg róla a „Westminster Review” hasábjain. A századfordulóra azonban felettébb kedvelt filozófus lesz; elsősorban művészeket ihletett meg – csodálói közé tartozik Wagner és Thomas Mann, de olyan filozófusokra is hatást gyakorol, mint Nietzsche vagy később Wittgenstein. Schopenhauer követője volt Eduard von Hartmann is, akinek 1869-ben napvilágott látott *Philosophie des Unbewussten* (A tudattalan filozófiája, 1869) című munkája több tucat kiadást megért. Hartmann itt Schelling természetfilozófiájára nyúlik vissza, de nézetei alátámasztására felvonultatja a 19. századi természettudományok, különösen a biológia számos megállapítását is. Művében a schopenhaueri peszsimizmus elegyedik az evolucionista optimizmussal. Hartmann könyve kétségkívül hozzájárult a tudattalan gondolatát középpontba állító freudi pszichoanalízis keletkezéséhez.

Feuerbach és Stirner

Ludwig Feuerbach, aki 1804-ben született Landshutban és 1872-ben hunyt el a Nürnberg melletti Rechenbergben, egy ismert jogász, Anselm Feuerbach fia volt. Hegelnél és Schleiermachersnél tanult teológiát és filozófiát Berlinben. 1830-ban névtelenül jelenteti meg *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* (Gondolatok a halálról és a halhatatlanságról) című művét, melyben a halhatatlanságba vetett hitet csupán abból eredezteti, hogy az ember túlbecsüli önmagát mint individuális szubjektumot, és kisebbiti annak a ténynek a jelentőségét, hogy egy nagyobb egész, az emberiség része. Amikor fény derült Feuerbach szerzőségére, visszavonult az egyetemi világból, és magántudósként munkálkodott tovább.

Feuerbach új filozófiát kívánt kidolgozni, amely az érzékiséget és a testiséget helyezi elő-

térbe. Célja, hogy „ami Hegelnél csak lábjeget, bekerüljön a filozófia szövegébe”. Az ember mint testi lény nyitott a világ előtt, amely az övé, és viszony fűzi embertársaihoz, akikre szüksége van, hogy önmaga legyen, mert csak fajtárásként, énté viszonyban teljesítheti ki lényegét.

Feuerbach leginkább vallásfilozófiájának köszönheti ismertségét, melyet *A kereszténység lényege* [Akadémiai Kiadó, 1978] (*Das Wesen des Christentums*, 1841) és *Vorlesungen das Wesen der Religion* (Előadások a vallás lényegéről, 1845) című műveiben fejtett ki. Ha egyetlen formulával kellene megragadni e filozófia lényegét, azt mondhatnánk: „A teológia nem más, mint antropológia.”

A jövő filozófiájának alapelvei [In: Válogatott filozófiai művei. Akadémiai Kiadó, 1979] (*Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, 1843) élén a következő mondat áll: „Az újabb kor feladata Isten megvalósítása és emberivé tétele volt: a teológia átváltoztatása és feloldása antropológiává.” Míg Hegel úgy látta, hogy az abszolút tudáshoz szükségszerűen a valláson, mindenekelőtt pedig a kereszténységen át vezet az út, addig Feuerbach a kereszténység humanizmusát emeli ki. Bármit mondjon is Istenről a filozófia és a teológia, azt valójában és igazság szerint az emberről mondja. Feuerbach embere azonban soha nem az egyén, hanem mindig a közösségi lény. „Az Istenbe vetett hit nem más, mint hit az emberben, lényének végtelenségében és igazságában, abszolút szabadságában és határtalanságában.” Nézetei miatt a „jámbor ateista” jelzővel is illetik Feuerbachot.

Ha jobban meggondoljuk, a valláshoz való viszonyulása tulajdonképpen kettős. Élesen bírálja, amiért félreismeri vagy nem ismeri fel saját igazi lényegét, azt, hogy valójában humanizmus. Így aztán épp a vallás idegeníti el az embert önmagától. Másfelől kijelenti, hogy semmit sem szabad tagadni abból, amit a teológia állít, vagy ami mellett a vallás hitet tesz. Ehelyett értelmezni kell, amihez Feuerbach bizonyos szabályokat is lefektet. Amit Istenről mondanak, azt nem szabad tagadni, szögezi le, a kijelentések alanyát azonban tagadni kell. Ne állítsuk, hogy nem igaz, amit a hívó vall, de kérdezzünk rá a jelentésére. Ahol csak előfordul az „Isten” szó, olvassuk „ember”-nek! Végül pedig: legtöbbször fel kell cserélni az alanyt és az állítmányt. Az „Isten szeretet” úgy olvasandó: „A szeretet Isten.” És ez nemcsak erre, hanem minden Istennek tulajdonított predikátumra érvényes. Feuerbach hermeneutikájának középpontjában az alanynak és az állítmánynak ez a megfordítása áll.

Feuerbach filozófiája nagy hatással volt Marxra, de még inkább Engelsre, aki 1886-ban, barátja halála után könyvet jelentetett meg Feuerbachról és a klasszikus német filozófia végéről. Itt beszám-

ol róla, milyen hihetetlenül lelkesedett Marx Feuerbachért, és maga sem fukarkodik az elismeréssel: át kell kelni ezen a tűzpatakon (a Feuerbach szó ugyanis tűzpatakot jelent – a ford.) írja, mert csak így fedezheti fel az ember, mit jelent az idealizmus, a materializmus, az ideológia és az elidegenedés. Marx azonban hamar eltávolodott Feuerbach filozófiájától, bármennyire lelkesedett is érte eleinte. Rámutat, hogy munkáiból hiányoznak olyan alapvető fogalmak, mint a „munka” és a „történelem”. A *Tézisek Feuerbachról* [In: MEM 3. köt. Kossuth, 1960] (Thesen über Feuerbach, 1845) tizenegyedik állítása így hangzik: „A filozófusok a világot csak különbözőképpen értelmezték; de a feladat az, hogy megváltoztassuk.” Ebben a tételében Marx szembe fordul a feuerbach-i filozófia interpretatív jellegével.

Max Stirner (1806–1856, eredeti nevén Johann Caspar Schmidt) Kierkegaard-hoz hasonlóan az egyes ember mellett emel szót, elutasítva Hegel programját, amely az egyént csupán az egész mozzanataként fogja fel. De Kierkegaardral ellentétben nála mindenfajta etikai és vallási dimenzió hiányzik. „Egoizmusa” nyilvánvalóan nihilisztikus vonásokat mutat. „Ich habe meine Sache auf nichts gestellt” (Nem bízom én már semmiben) – olvashatjuk a *Der Einzige und sein Eigentum* (Az egyetlen és tulajdona, 1845) című művében. Itt egy olyan „én” mellett foglal állást, amely semmi módon nincs alávetve vagy alárendelve senkinek és semminek.

A filozófia és a kultúra – állítja Stirner –, úgy ahogy van, egyetlen célt szolgál, mégpedig az ember alávetését és alárendelését. Ez mindenekelőtt Hegelről, de még Feuerbachról is elmondható, aki fajtárásként és az emberiség részeként tekint az emberre. Érvényes továbbá a liberálisokra, akik egy általános érvényű jogrendnek vetik alá az embert, a szocialistákra, akik szerint az ember felelős az embertársaiért, valamint a keresztényekre is, akik Istennek és parancsainak vetik alá az embert, és a felebaráti szeretetet prédikálják. Sőt, Stirner szemében a nyelv is fenyegetést jelent, amennyiben szintén az általánosság rendjébe tartozik, s mint ilyen, a „szigorú értelemben vett individualitás” elnyomására szolgál.

Elképzelhető, hogy Stirner hatással volt Nietzsche-re, aki azonban sehol sem említi a nevét. (Von Hartmann szemére is vetette, hogy plagizált.) Marx viszont megsemmisítő kritikát írt Stirnerről, s ennek ürügyén a maga nézeteit is kifejtette az egyén és a közösség viszonyát illetően.

Kierkegaard: Az igazság mint szubjektivitás

Noha gyakran említik a 20. századi egzisztencializmus atyjaként, Kierkegaard nem kapcsolható semmilyen filozófiai áramlathoz. Sőt inkább el-

► Kierkegaard unokaöccse, N. C. Kierkegaard rajzán.



Søren Kierkegaard 1813. május 5-én született Koppenhágában egy jómódú gyapjúkereskedő legifjabb gyermekeként. Mire betölti harmadik életévét, hat testvéréből ötén már nincsenek az élők sorában. Apja búskomor ember volt; félelmek és bűntudat táplálta keresztény hite mély nyomokat hagyott legkisebb fiában. Mindazonáltal szoros

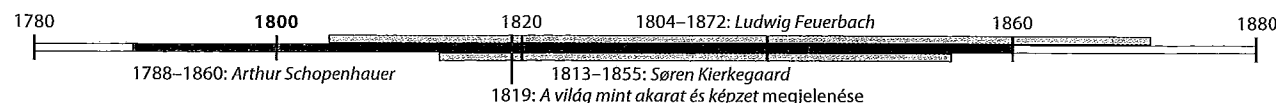
kapcsolat fűzte össze őket. Kierkegaard beszámol róla, ahogy elképzelt szituációkat játszottak el, miközben apja fel-alá járkált a szobában – ami bizonyára serkentőleg hatott a leendő író képzelőerejére.

Kierkegaard teológiai stúdiumokat folytat, akkoriban a filozófiát is ennek részeként tanították. Berlinben többek között Schellinget hallgatja, és megismerkedik Hegel műveivel. 1841-ben védi meg *Az ironia fogalmáról, állandó tekintettel Szókratészra* [Jelenkor, 2004] (Om begrebet ironie med stadigt hensyn til Sokrates) című doktori disszertációját. Ezután elhatározza, hogy a lelkesíti pályára helyett teljesen az írásnak szenteli magát.

Eljegyzi Regina Olsent, de egy évvel később fel is bontja a jegyességet. A drámai döntés okait csak találgatni lehet. Valószínűleg kétségek merültek fel Kierkegaard-ban, hogy elhivatottságával csakugyan összeegyeztethető-e a családi élet.

Tömzsi alakjával és éles nyelvvel Kierkegaard állandó cél táblája volt az utcagyerekek csúfolódásának és a sajtó élceinek. De maga is kiprovokálja a konfliktusokat, csatározásba kezd egy satirikus lappal, támadja a dániai egyházat. 1855. november 11-én hal meg, miután néhány héttel korábban a kimerültségtől összezsugorlik az utcán.

Műveinek egyik csoportját az általa esztétikai műveknek nevezett, különböző álneveken publikált írások alkotják, a másikat a saját neve alatt megjelent vallási tárgyú írások. Filozófiai munkásságának központi darabja a hit és megismerés viszonyát tárgyaló *Lezáró tudománytalan utóirat a Filozófiai töredékekhez* [In: Søren Kierkegaard Írásaiból. Gondolat, 1994] (Afsluttende uvidenskabelig efterskrift, 1845-1846). További művei: *Vagy-vagy* [Osiris, 2001] (Enten-Eller, 1843); *Félelem és reszketés* [Göncöl, 2004] (Frygt og baeven, 1843); *Filozófiai morzsák* [Göncöl, 1997] (Philosophiske smuler, 1844); *A szorongás fogalma* [Göncöl, 1993] (Begrebet aengst, 1844); *A halálos betegség* [Göncöl, 1993] (Sygdommen til døden, 1849).



▲ Az egzisztencializmus előfutára, Stirner, aki harcba indult az elidegenedés ellen, mely szerint csak akkor szüntethető meg, ha az egyes ember (*der Einzige*) kivívja a szabadságát.

„Az objektív reflexió útja véletlenné determinálja az alanyt, s ezzel az egzisztencia közömbös, tűnő momentummá változik. Az alanytól az objektív igazság felé halad az út, s a szubjektummal és a szubjektivitással együtt közömbössé lesz az igazság, és pontosan ez jelenti objektív érvényességét; mert az érdeklődés csakúgy, mint az elhatározás egyenlő a szubjektivitással. Az objektív reflexió útja tehát elvont gondolkodáshoz, matematikához, különféle történeti tudáshoz vezet; ez az út állandóan távolodik az alanytól, amelynek ittléte vagy nem-ittléte objektíve valóban végtelenül közömbössé válik; hiszen a létnek vagy nemlétnek Hamlet szerint is csak szubjektív jelentősége van.

[...] Ha a szubjektivitás az igazság, akkor az igazság meghatározásának egyszersmind magában kell hordania az objektivitással szembeni ellentmondás kifejezését is, az utélagazásra való emlékeztetést, s ez a kifejezés aztán megadja a bensőségesség feszültségét is. Íme az igazságnak egy ilyen definíciója: *a legszenvedélyesebb bensőségesség elsajátításában foglalt objektív bizonytalanság az igazság*, mégpedig a legfőbb igazság, amely egy egzisztáló számára adott.”

Kierkegaard: *Lezáró tudománytalan utóirat a Filozófiai töredékekhez.* (Ford. Valaczkai László)

határolódott kora filozófiájától, melynek szerinte egyetlen célja, hogy mindent elhelyezzen a rendszereiben.

Kierkegaard az ész zsarnoksága ellen száll harcba írásaival. Alapvető gondolata, hogy az egyén felelős a saját léteért. Amikor áttekintést ad az individualitás megnyilvánulási formáiról, olvasóinak mutat irányvonalat további egzisztenciájukhoz.

Kierkegaard sajátos módon közli gondolatait, amit ő maga „új tudománynak” nevez. Nem a szigorú elhatárolások, a rendszerépítés a célja, hanem hogy olvasóját aktív részvételre sarkallja. Erre szolgál az is, hogy szeme elé tárja a fennálló filozófiai rendszerek téves elképzeléseit és korlátait. De leginkább az írónia eszközével él; ezzel és senkiéhez sem hasonlítható képletes nyelvezetével szüntelenül arra készteti olvasóját, hogy nézzen szembe saját létezésével.

Eljárását „indirekt módszernek” is nevezi. Közvetlensége nemcsak a kommunikáció módjára vonatkozik; arra is utal vele, hogy annak létrejötte a hallgató alanytól is függ, hiszen annak el kell sajátítania a vele közölt gondolatokat. A modern gondolkodás éppen azért hamis, mert a gondolkodónak határozottan tartózkodnia kell ettől a fajta aktivitástól gondolatai kifejtése során.

Ezért aztán Kierkegaard lépten-nyomon rámutat az objektív megismerés korlátozott voltára. Főként önmagunk tárgyiasításának következménye, hogy az én egy megfigyelt és megismert, valamint egy megfigyelő-megismerő énre hasad, s ennél fogva elidegenedik önmagától. Mi sem áll persze távolabb Kierkegaard-tól, mint hogy ezzel tisztáza introspekcióna vagy misztikus köldökbámulásra biztasson, hiszen így olyanok volnánk, mint a saját farkát kergető kutya. Az én valódi megismerése aktív folyamat, és éppen ehhez kívánja Kierkegaard hozzásegíteni olvasóját, amikor tükröt tart elébe, de olyan tükröt, amely „nem egy apostol képét veri vissza, ha egy majom tekint belé”. Azáltal, hogy kíméletlenül bírálja az önelégült polgárt annak kultúrájával egyetemben, és támadássorozatot intéz a dán államegyház és annak képviselői ellen, minduntalan olyan

szituációt teremt, amellyel felrázhatja az egyént megrögzött szokásainak és reflexeinek Csipkerózsika-álmából.

Kierkegaard munkájának ily módon az a célja, hogy az énejlődés individuális folyamatát hozzáférhetővé tegye a szubjektív igazságra irányuló – akár indirekt – kommunikáció számára. Ez a fejlődési folyamat az ő megközelítésében egy esztétikai stádiummal veszi kezdetét, innen vezet tovább az etikai, majd végül a vallási stádium felé: a közvetlen, élvezetre irányuló léttől a tudatosan választottnak át az Isten számára való létig. Abból az erőfeszítésből, vagy ahogy Kierkegaard fogalmaz, szenvedélyből, amellyel a létezésünkön át vezető utat magunkra vállaljuk, megtapasztaljuk, hogy létünk megalapozásának szükséglete más, mint hogy azt pusztán magunkra hagyatkozva elvégezhetnénk.

De az emberről való gondolkodásnak nem szabad abba a hibába esnie, hogy az absztrakt leírást összekeverje a konkrét valósággal (vagy keletesebben: a mutatóujjat a Holddal, amire az mutat). Nem elég egymásra halmozni az ismereteket, ahogy a felvilágosodás számos gondolkodója vélte, ez kevés a tudatlanság felszámolásához. Erre figyelmeztet Kierkegaard, amikor kijelenti: az igazság a szubjektivitás. Vagyis individuálisan megélt igazság, amit létezésünk minden pillanatában magunkévá kell tennünk. Ez a nyelvvel szemben is követelményeket támaszt. Ahhoz, hogy kimondhassuk az igazságot, nyelvünknek olyasmit kell megmutatnia, amit szigorú terminusokban nem lehet; inkább a művész, mintsem a tudós kezében válik tehát megfelelő eszközzé. A valamit-tennitűdásról kell szólnia, nem a valamit-tudásról.

Egzisztencia és szabadság Kierkegaard-nál

Ennek tükrében kell látnunk Kierkegaard Hegel-kritikáját is. Hegel játéka a szavakkal semmire sem kötelez a konkrét létezés szempontjából, és nem vezet önismerethez, állítja Kierkegaard. A létezés ugyanis soha nem oldódhat fel a „létezés”

„Az ember szellem. De mi a szellem? Szellem az Én. De mi az Én? Az Én olyan viszony, amely önmagához viszonyul, vagy a viszonyban az, hogy a viszony önmagához viszonyul; az Én nem viszony, hanem az, hogy a viszony önmagához viszonyul. Az ember a végtelenség és a végesség, a mulandó és az örök, a szabadság és a szükségszerűség szintézise, röviden szintézis. A szintézis két dolog viszonya. Így tekintve a dolgot, az ember még nem Én.

Két dolog viszonyában a viszony negatív egységként a harmadik, és a két dolog viszonyul a viszonyhoz, a viszonyban viszonyul a viszonyhoz; így például a lélek vonatkoz-

sában a test és a lélek közti viszony egy viszony. Ha azonban a viszony önmagához viszonyul, akkor ez a viszony a pozitív harmadik, ez pedig az Én.

Egy olyan viszonynak, amely önmagához viszonyul, egy Énnek vagy önmagát kell létrehoznia, vagy másvalami hozzá létre.

Ha az önmagához viszonyuló viszonyt más hozzá létre, akkor a viszony természetesen már a harmadik, de ez a viszony, ez a harmadik aztán megint csak egy viszony, és ahhoz viszonyul, ami az egész viszonyt létrehozta.”

Kierkegaard: *A haldós betegség.* (Ford. Rác Péter)

fogalmában. Lehetetlen definiálni, mert okfejtésünknek mindig csak kiinduló- és nem végpontja az egzisztencia. Azért gondolkodunk, mert vagyunk, nem pedig fordítva. Minden fogalomalkotás a konkrét létezésből igyekszik elvonatkoztatni, s mint ilyen, korlátozott.

Ez a konkrét létezés az ember alapvető való-sága. És Kierkegaard úgy látja, hogy ha az ember kellő erőfeszítéssel és komolysággal választja ezt vagy azt, akkor meg kell születnie a megfelelő lét-módnak, amely aztán magától is kapcsolatba hozza őt eredetével, az isteni szándékkal. Emberként ez a feladatunk: nem az egyszerű lét, hanem a lét egy meghatározott módja, amely lehetővé teszi, hogy a végtelen a végesben is végtelenként mutakozzon meg. Márpedig ez az egyedüli bizonyosságunk, a végtelen és örökkévaló.

Szabadságunkban áll, hogy meghatározzuk létezésünk módját. Kierkegaard azonban óva int attól az illúziótól, hogy e tekintetben autonómiával rendelkezünk. Magunk indíthatjuk el a mozgóláncot, amellyel magunkra vesszük létezésünk felelősségét. A létezés paradoxonja ugyanakkor abban rejlik, hogy egyik pillanatról a másikra kell megtennünk ezt az erőfeszítést, melynek révén aztán megfelelő viszonyba kerülünk saját eredetünkkel, a minket meghatározó „tényezővel” (azaz Istennel). Végső meghatározottságunkban tehát nem vagyunk függetlenek.

Azt a pillanatot, amikor az emberi belátás és a transzcendentális akarat egyidejűvé lesz, a gondolkodás képtelen megragadni. Abban a pillanatban, hogy elgondolnánk, máris megvonta magát az emberi egzisztenciától. Kierkegaard ezért paradoxonokban fejezi ki magát. A szabadság paradoxonja az, hogy aktívan, akaratunk segítségével kell rábízunk ezt az akaratot arra a „tényezőre”, amely ide helyezett bennünket. A hit tehát nem gondolkodáson alapszik: át kell ugrani a szakadékon, és pedig nem racionálisan – nincs az a racionalitás, amellyel ehhez az ugráshoz el lehetne rugaszkodni –, hanem „bizalommal”. Minden pillanat ugrás a bizonytalanba, mert nem tudhatjuk, elérjük-e vele az örökkévaló jelenlétét az időben.

A szabadság ily módon egzisztenciális hozzáállás. Az embernek nem áll szabadságában, hogy másvalaki legyen, ellenben úgy tehet, mintha másvalaki lenne. Az utóbbi esetben torz viszonyba kerül önmagával, azzal, ami eredetileg ő, és e lehetőség tudata szorongást ébreszt benne. Az akarat legfőbb feladata, hogy megszüntesse ezt a szorongást. Ha ebben kudarcot vallunk, úrrá lesz rajtunk a kétségbeesés.

A valódi szabadság azt jelenti, hogy már nincs választásunk: hogy azt az utat járjuk, amit járunk kell. Elfogadva annak munkálkodását, ami transzcendál bennünket, szabad akaratunkból feladjuk a szabadság lehetőségét.

▼ *Ábrahám áldozata.* A történetre Kierkegaard is visszautal, amikor az etika és a vallás viszonyát tárgyalja. Lorenzo Ghilberti bronz domborműve.



Marx

Karl Heinrich Marx 1818-ban született Trierben. Szülei lutheránus hitre tért zsidók. A gimnázium után jogot, irodalmat, művészettörténetet és filozófiát tanul Bonnban, majd Berlinben. Doktori disszertációját Démokritosz és Epikurosz természetfilozófiájának különbségéről írja. 1842–1843-ban a kölni „Rheinische Zeitung” szerkesztője, majd főszerkesztője. Ekkoriban házasodik össze a nemesi származású Jenny von Westphalennel, aki tűzön-vízen át társa lesz a meglehetősen nehéz természetű Marxnak. Hat gyermekük születik. Miután a cenzúra ellehetetleníti szerkesztői munkáját, 1843-ban Párizsba költözik feleségével, ahol népes német kolónia él. Itt ismerkedik meg Engelsszel, de kapcsolatban áll Proudhonnal és más szocialistákkal is. A párizsi időszak termése *A hegeli jogfilozófia kritikájához* [In: MEM. 1. köt. Kossuth, 1957] (*Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, 1845), *A német ideológia* [In: MEM. 3. köt. Kossuth, 1960] (*Die deutsche Ideologie*, 1847), a Proudhont támadó *A filozófia nyomorúsága* [In: MEM. 4. köt. Kossuth, 1959] (*Misère de la philosophie*, 1847) és számos közgazdasági tárgyú írás.

Miután 1845-ben kiutasítják Párizsból, Brüsszelben telepedik le. Itt fogalmazza Engelsszel *A Kommunista Párt kiáltványát* [In: MEM. 4. köt. Kossuth, 1959] (*Manifest der Kommunistischen Partei*), amely 1848-ban jelenik meg. Ebben az évben rövid időre visszatér Párizsba, majd Kölnbe megy, ahol az 1848-as forradalommal enyhülni látszik a politikai légkör. Az ismét hatalomra került reakció azonban csakhamar az ország elhagyására kényszeríti. Marx véglegesen Angliába emigrál. Nincstelenül, Engels anyagi segítségére utalva él Londonban, ahol ideje nagy részét a British Museum könyvtárában tölti olvasással, írással. 1849-ben megjelenik *A politikai gazdaságtan bírálatához* [In: MEM. 13. köt. Kossuth, 1965] (*Zur Kritik der politischen Ökonomie*), 1867-ben pedig *A tőke* [In: MEM. 23. köt. Kossuth, 1967] (*Das Kapital*) első része. A második és harmadik részt posztumusz adja ki Engels 1885-ben és 1894-ben. Marx 1883-ban hal meg Londonban.



A korai szocialisták

A korai vagy utópista szocialistákhoz Owent, Saint-Simont, Fourier-t és Proudhont szokás sorolni.

Robert Owen (1771–1858) angol gyáros volt, akit nem hagyott nyugodni a munkások nyomorúságos helyzete. Kifogyhatatlan energiával és töretlen idealizmussal képviselte ügyüket; gyárában számos szociális intézkedést vezetett be, mint például a tíz év alatti gyermekek alkalmazásának megszüntetése, a napi munkaidő tíz órára csökkentése vagy a higiénikus körülmények javítása. Arra a felismerésre jutott, hogy a munka terméke jog szerint a munkásokat illeti meg, ezért ki kell iktatni minden közvetítő kereskedelmet. Hogy elképzeléseit valóra váltsa, pénz helyett munkaegységekkel működő árutőzsdét alapított, de ezek a vállalkozásai kérészeletűnek bizonyultak.

Owen célkitűzései főleg gyakorlati jellegűek: a szegénység, a bűnözés és a kizsákmányolás leküzdése lebegett a szeme előtt. Egyszerű filozófiai elveit a felvilágosodás gondolköréből merítette. Minden bajt és szenvedést a tudatlanság számlájára írt, ezért sziklaszilárdan hitt a nevelésben, és az a meggyőződés vezérelte, hogy a helyes belátás helyes cselekvéshez vezet.

A francia Charles Fourier (1772–1837) elutasító volt az iparral szemben, mivel az szerinte csupa olyan terméket állít elő, amely nem teszi örömtelibbé az életet. Ehelyett azt javasolja, hogy az emberek tömörüljenek *phalanstère*-ekbe, azaz mintegy 1600 emberből álló önálló közösségekbe, amelyek egyenként 2000 hektár földdel rendelkeztek volna, és közösen termelték volna ki az élelcikszükségeik ellátására szolgáló javakat. Az emberi karaktertípusok bonyolult és megtervezett kombinációja pedig arról is gondoskodott volna, hogy a falanszterek az ember minden természetes vágyát harmonikusan kielégítő helyek legyenek.

A féktelen fantáziával megáldott Fourier-nak nagy öröme telt e paradicsomi szituáció leírásában. A falanszterekben biztosított boldogsághoz például a szexuális partnerek változtatása is hozzátartozik. Fourier gondolatai egy s más tekintetben inkább a romantikához köthetők, noha a túltengő tervezés és számítás nem ebbe az irányba mutat.

Az utópista szocializmus legnagyobb hatású alakja Pierre Joseph Proudhon (1809–1865). Kritikája mindenekelőtt a hitelrendszer ellen irányul. Közismert mondása szerint „a tulajdon – lopás”, amivel arra céloz, hogy minden olyan tulajdon, amely jövedelmet hoz, noha nem dolgoztak meg érte, igazságtalan. Aki ilyesmivel rendelkezik, munka nélkül gazdagodik meg, ez pedig ellentétben áll a munka becsületével. A tulajdonnak ezt a formáját éppen ezért el kell vetni, és kamat nélkül kell hitelt nyújtani.

Proudhon nem híve az erőszaknak és a forradalmi változásoknak; bízik az eszmék hatalmában, és az erkölcsi érzékre kíván hatni. Meglehetősen zűrzavaros írásai nagy hatást gyakoroltak a 19. század szocialista mozgalmaira, és nyomot hagytak a vele barátságban álló legendás orosz anarchista, Mihail Bakunyin (1814–1876) gondolatain is. Vaskos munkájára, a *Système des contradictions économiques ou philosophie de la misère*-re (A gazdasági ellentmondások rendszere vagy a nyomorúság filozófiája) Marx megemlékező kritikával reagált.

A történelmi materializmus

A német ideológiának, Marx és Engels közös művének bevezető szavai a következők: „Csupán egyetlen tudományt ismerünk, a történelem tudományát.” Marx, aki alaposan ismerte a hegeli dialektikát, a klasszikus közgazdaságtant és az európai kultúrát a görögöktől saját koráig, úgy gondolta, hogy ennek alapján tudományosan elemmezheti mind az aktuális helyzetet, mind pedig a történelmi fejlődést. Ez az elemzés „történelmi materializmus” néven ismeretes. Marx elsősorban a 18–19. századi iparosodásnak és kísérőjelenségeinek szenteli elemzéseit. Ennek során nemcsak a megváltozott munkafeltételekkel foglalkozott, hanem mindazokkal az egyéb tényezőkkel is, amelyek a társadalmi korszakváltásra hatnak vagy együtt járnak vele. Ezekhez sorolta a filozófiát, a vallást és általában az ideológiákat. Felfogása szerint a filozófia immár nemcsak eszköze az elemzésnek, hanem magyarázatra is szorul. Leegyszerűsítés volna tehát, ha Marx művét pusztán a gazdasági elméletre korlátoznánk. Ennek fényében kell látnunk a korai szocialistákkal szemben kifejtett bírálatát is. Marx szemében az ő írásaik nem léptek túl a moralizáló fecsegés és az utópista álmódoszás szintjén, nem ütök meg a tudományos elemzés mércéjét.

A történelem és az osztályharc

A történelemről szólva Marx, Hegellel ellentétben, nem a Szellemről vagy az Észből indul ki, hanem a konkrét, eleven dolgozó emberekből. Ezek az emberek, aszerint, hogy mit csinálnak, mi a munkájuk, bizonyos társadalmi csoporthoz, más szóval osztályhoz tartoznak. Az egyes osztályok emberemlékezet óta konfliktusban állnak egymással, legyen az nyílt harc vagy a felszín alatt zajló küzdelem.

A *Kommunista Párt kiáltványa*, röviden *Kommunista kiáltvány* sűrítve tartalmazza Marx és Engels gondolatait, és világhírré tett szert. A bevezetés után mindjárt a következő mondattal



◀ „A tulajdon – lopás” – Proudhon mondása szálóigévé lett. Társadalmi-gazdasági kérdésekben vallott nézetei miatt Proudhon kora szinte minden reformerével és forradalmával konfliktusba került.

folytatódik: „Minden eddigi társadalom története osztályharcok története.” Az osztályok közötti küzdelmet nem a történelemben vívják meg, maga a történelem ez a harc. Minden társadalmi és kulturális esemény, a mindenkor uralkodó gondolkodásmód, a vallás és a filozófia mind-mind ennek a harcnak a megjelenési formája. És minden osztályharc a harcoló osztályok bukásával vagy győkezes átalakulásával ér véget, állítja Marx.

„Harc” vagy „dialektikus ellentét” – a kettő ugyanazt jelenti: egyetlen osztály sem létezik önmagában, hanem csak egy másik osztállyal szemben jöhet létre és állhat fenn, amely a maga részéről szintén nem létezhet a másik nélkül. Ellentétük a szembenálló osztályok eltűnésével oldódik fel, amiből egy újabb osztály keletkezik, amelynek ezáltal megint csak egy másikra van szüksége létezéséhez.

Ennek az osztályharcnak a végső fázisa a burzsoázia és a proletariátus küzdelme, amely egy osztályok nélküli társadalomban ér majd véget. A burzsoázia hosszú fejlődéstörténetre tekinthet vissza, aminek fontos mozzanata a feudális világgal való szembenállás – ez volt a késő középkor és a reneszánsz uralkodó konfliktusa. Az újkorban forradalmi szerep jut a burzsoáziának. A feudalizmussal való konfliktusa, amely a francia forradalommal éri el tetőpontját, véget vet a feudális világnak. A burzsoázia maga válik uralkodó osztállyá, a politikai és ipari forradalom következtében óriási gazdasági hatalomra tesz szert, de e hatalom megszerzéséhez, illetve megtartásához szüksége van a proletariátusra, amelyet maga hívott életre.

Marx szerint: „Fizetett bér munkásává változtatta az orvost, a jogászt, a papot, a költőt, a tudomány emberét”, és minden viszonyt „puszta pénzviszonyra” redukált. A munkáosztálynak el kell adnia a munkáját, hogy életben maradjon, és fenntartsa a rendszert. A dolgozó osztály és annak áruba bocsátott munkája nélkül a burzsoázia sem létezhetne. Szüksége van rá, ahogy az úrnak is



▲ Grandville francia karikaturista (1803–1847) *Un autre monde* című sorozata a Lajos Fülöp alatti időszak politikai és társadalmi visszasságait figurázza ki. A legjobb kormányzatról szóló fejzetben az osztálytársadalmat ostromozza, mely szorítóprésbe fogja az alacsonyabb rétegeket.

szüksége van szolgára, hogy úr lehessen. Ez pedig azzal jár, hogy a polgárság idővel egyre jobban függ a munkásosztálytól, a munkásosztály viszont ezzel arányosan egyre nagyobb hatalomra tesz szert. Marx elképzelése szerint mindez előbb „proletárdiktatúrához”, végül pedig mind a proletariátus, mind a burzsoázia megszűnéséhez vezet.

Az erősödő munkásosztály elmélete mellett egy másik, homlokegyenest eltérő értelmezés is lehetséges, az úgynevezett elnyomorodás-elmélet. E szerint a proletariátus helyzete folyamatosan rosszabbodik, ami végül meghozza a dialektikus áttörést. Hogy e két interpretáció közül egyik is, másik is lehetséges, az a „proletariátus” fogalmának kétértelműségéből ered. Jelentheti egyfelől az (iskolázatlan) gyári munkások osztályát, másfelől mindazokat, akik valamilyen formában bér-munkát végeznek.

A munka

A „munka” Marx egyik legfontosabb fogalma. A munka emeli ki az embert az állatvilágból. Munkával termeli meg a létfenntartásához szükséges javakat, és ezek megtermelése által valósítja meg önmagát és világát. „Ahogyan az egyének életüket megnyilvánítják, olyanok ők maguk. Az tehát, hogy mik, egybevág termelésükkel, mind azzal, amit termelnek, mind pedig azzal, ahogy termelnek.” Munka hozza létre a tudományt és a technikát, a jogot és a morált, a művészetet és az államot. A konkrét ember és világa ily módon emberi gyakorlat eredménye. Ez a gondolat alapvető jelentőségű Marx számára.

Elméletével arra tesz kísérletet, hogy megragadja a munkafolyamat gyakorlatát. A munkához termelőerőkre van szükség. A legfontosabb termelőerő az ember a maga testi és szellemi kapacitásával. De a szerszámok és a gépek, a tech-

nikai találmányok és a munkaszervezés is a termelőerőkhöz tartoznak – olyan eszközök, amelyek növelik a termelékenységét, esetükben tehát termelőeszközökről is beszélhetünk. Minthogy a munka így vagy úgy, de minden esetben együttműködés, és az emberi lét társadalmi lét, a munka meghatározott termelési és munkaviszonyokkal jár együtt. A termelőerők és a termelési viszonyok együttesen alkotják a termelési módot. Ez is teljes egészében a munka eredménye.

Ha az ember nem rendelkezhet afelett, amit megtermelt, bekövetkezik az elidegenedés. Ez nem ugyanaz, mint az objektíváció vagy a hegeli „külsővé válás”: az ember elesik attól a jogától, hogy rendelkezzen a saját munkájával létrehozott termék felett, s minthogy a munka áruvá válik, munkájának jelentősége is elvész. Miután az ember lényege a munkában rejlik, mindennek az a következménye, hogy az ember önmaga és embertársai számára is idegenné válik.

A tőke

A tárgyasulás minden munka szükségszerű velejárója. Az elidegenedés ellenben semmiképp sem szükségszerű; akkor lép fel, ha zavar áll be a termelési viszonyokban. És mindannyiszor így van, amikor egy adott csoport birtokában van a termelőeszközöknek, egy másik pedig nem. Más szóval, ha a nem dolgozók tulajdonosok, a tulajdon nélküliek pedig a munkások.

Az elidegenedést tehát az uralkodó termelési mód ellentmondásának tekintik. A termelékenység fejlődése érdekében fel kell oldani ezt az ellentmondást a nem dolgozó tulajdonosok (tőkések) és a tulajdon nélküli dolgozók (proletárok) között. A javak termelésének elemzésével Marx megmutatja, miben is áll pontosan ez az ellentét. A munkás nagyobb értéket termel meg, mint amennyit a munkájáért visszakap. Az értéktöbblet a termelőeszközök birtokosánál halmozódik fel; ez alkotja a tőkét. Az előrehaladó felhalmozódás aztán tőkekonzentrációhoz vezet: egyre nagyobb tőke lesz egyre kevesebbek kezében. Mindeközben a technikai fejlődés révén önállóul a termelési folyamat, amihez hozzájárul a folyamat tudományos alapokra helyezése és automatizálása is. A termelőeszközök koncentrációja és a termelési folyamat önállósulása idővel olyan arányokat ölt, hogy egy adott pillanatban már nem egyeztethető össze a társadalom kommunista struktúrájával. Mindez végül ahhoz vezet, hogy a magánszemélyek kezéből kikerülnek az addig általuk birtokolt termelési eszközök, vagyis megszűnik a kapitalista magántulajdon.

Mindebben óriási szerepe van a pénznek, amelyet Shakespeare után Marx „a látható Istennek” is nevez. A pénz szabadságot és hatalmat jelent.

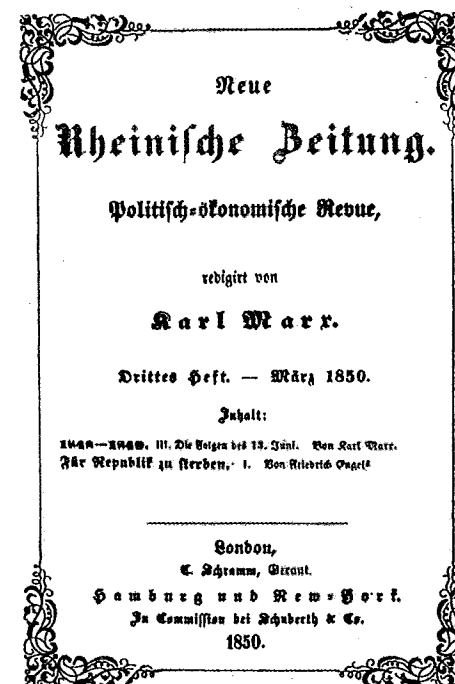
„Az általános eredményt, amelyre jutottam, és amely, miután rájöttem, tanulmányaim vezérfonala lett, röviden így lehet megfogalmazni: Életük társadalmi termelésében az emberek meghatározott, szükségszerű, akaratuktól független viszonyokba lépnek, termelési viszonyokba, amelyek anyagi termelőerőik meghatározott fejlődési fokának felelnek meg. E termelési viszonyok összessége alkotja a társadalom gazdasági szerkezetét, azt a reális alapot, amelyen egy jogi és politikai felépítmény emelkedik, és amelynek meghatározott társadalmi tudatformák felelnek meg. Az anyagi élet termelési módja határozza meg a társadalmi, politikai és szellemi életfolyamatot általában. Nem az emberek tudata az, amely létüket, hanem megfordítva, társadalmi létük az, amely tudatukat meghatározza. Fejlődésük bizonyos fokán a társadalom anyagi termelőerői ellentmondásba jutnak a meglevő termelési viszonyokkal, vagy ami ennek csak jogi kifejezése, azokkal a tulajdonviszonyokkal, amelyek között addig fejlődtek. Ezek a viszonyok a termelőerők fejlődési formáiból azok béklyóivá csapnak át. Ekkor a társadalmi forradalom korszaka következik be. A gazdasági alapzat megváltozásával lassabban vagy gyorsabban forradalmasodik az egész óriási felépítmény. Az ilyen forradalmasodás vizsgálatánál mindig különbséget kell tenni a gazdasági termelési feltételekben bekövetkezett anyagi, természettudományos szabatossgal megállapítható forradalmasodás és a jogi, politikai, vallási, művészi vagy filozófiai, egyszóval ideológiai formák között, amelyekben az emberek ennek a konfliktusnak tudatára jutnak, és azt végigharcolják. Mint

ahogy azt, hogy egy egyén micsoda, nem aszerint ítéljük meg, amit önmagáról gondol, ugyanúgy az ilyen forradalmasodási korszakot sem ítélhetjük meg a maga tudatából, hanem éppenséggel ezt a tudatot kell az anyagi élet ellentmondásai, a társadalmi termelőerők és termelési viszonyok közötti konfliktusból megmagyarázni. Egy társadalomalakulat soha nem tűnik le addig, amíg nem fejlődtek ki mindazok a termelőerők, amelyek számára elég tágas, és új, magasabb rendű termelési viszonyok sohasem lépnek helyébe, amíg anyagi létezési feltételeik magának a régi társadalomnak méhében ki nem alakultak. Ezért az emberiség mindig csak olyan feladatokat tűz maga elé, amelyeket meg is tud oldani, mert ha alaposabban megvizsgáljuk, mindig azt látjuk, hogy a feladat maga is csak ott merül fel, ahol megoldásának anyagi feltételei már megvannak vagy legalábbis létrejövő félben vannak. Nagy vonásokban az ázsiai, antik, feudális és modern polgári termelési módok jelölhetők meg a gazdasági társadalomalakulat progresszív korszakaiként. A polgári termelési viszonyok a társadalmi termelési folyamatnak utolsó antagonisztikus formája, antagonisztikus nem az egyéni antagonizmus, hanem az egyének társadalmi életfeltételeiből sarjadó antagonizmus értelmében; de a polgári társadalom méhében fejlődő termelőerők megalkotják egyúttal az anyagi feltételeket ennek az antagonizmusnak a megoldásához. Ezzel a társadalomalakulattal ennél fogva lezárul az emberi társadalom előtörténete.”

Marx: *A politikai gazdaságtan bírálata*hoz. Előszó.

A pénz az emberiség külsővé tett képessége. Ugyanakkor arra is képes, hogy minden emberit az ellentétébe fordítson. „A hűséget hűtlenséggé, a szeretetet gyűlöletté, a gyűlöletet szeretetté, az erényt bűnné, a bűnt erénnyé, a szolgát úrrá, az urat szolgává, az ostobaságot értelemmé és az értelmet ostobasággá változtatja át.”

Az iparosodás, az osztályharc, a kapitalista termelési folyamat ellentmondásai és a pénz hatalma magának az emberi gyakorlatnak a termékei. A történelemhez tartoznak, ez pedig az ember műve, úgyhogy más irányba terelni is csak az ember képes. Ezzel szemben Marx későbbi műve, *A tőke* már nem tulajdonít akkora szerepet az embernek e nagyarányú átalakulás során. Az itt leírt folyamatnak ugyan az ember a hordozója, de anélkül, hogy különösebben módjában állna irányt szabni neki. A kapitalista társadalom kommunista társadalommá alakulása megmásíthatatlan törvényszerűségek szerint megy végbe. Marx, mint azt nemegyszer megállapították már, idővel eltávolodott 1845 előtti írásainak humanizmusától.



◀ 1848-tól Marx a radikálisan demokrata szellemű újság, a „Neue Rheinische Zeitung” főszerkesztője.

A francia filozófia

A program

Azon túl, hogy Marx árnyaltan elemzi az ipari társadalmat annak minden kísérőjelenségével együtt, a tennivalókat is megfogalmazza. Ilyen cselekvési program a *Kommunista kiáltvány*, ahol Marxék sorra veszik, milyen intézkedéseket tartanak szükségesnek a legfejlettebb, vagyis az iparosodásban élénjáró országokban. Ezek a következők: a földtulajdon kisajátítása és a földjáradék állami kiadásokra fordítása; erős progresszív adó; az örökösödési jog eltörlése; minden emigráns és lázadó tulajdonának elkobzása; a hitel centralizálása az állam kezében levő nemzeti bank révén, amely állami tőkével és kizárólagos monopóliummal rendelkezik; az egész közlekedésügy centralizálása az állam kezében; a nemzeti gyárak, termelőszövetkezetek gyarapítása, a földek megművelhetővé tétele és javítása közös terv szerint; mindenre kiterjedő egyenlő munkakötelezettség; ipari seregek felállítása, különösen a mezőgazdaság számára; a mezőgazdaság és az ipar egyesítése; a város és a falu közötti ellentét fokozatos megszüntetésének előmozdítása; minden gyermek nyilvános és ingyenes nevelése; a gyári gyermekmunka korabeli formájának eltörlése; a nevelés hozzáigazítása az ipar szükségleteihez.

Mindaz, amire a *Kiáltvány* szerzői indítványt tettek, természetesen óriási ellenállást váltott ki, az úgynevezett kommunista országokban pedig erőszakos úton ültették át a gyakorlatba az ott megfogalmazott elképzeléseket. A 20. század utolsó negyedében végképp bebizonyosodott, hogy egy ilyesfajta program eleve kudarcra van ítélve, és minden hatékonyságot nélkülöz. Mindez azonban nem ok arra, hogy kisebbsítsük a 19. századi iparosodásra és annak problémáira irányuló marxi elemzés jelentőségét. Marx művei közvetlenül és közvetetten is hozzájárultak ahhoz, hogy élesebben lássuk, mi történik az emberrel és általa.



▲ Honoré Daumier-t (1808–1879) hosszú időn át főleg mint karikaturistát tartották számon. Valójában több volt annál: számtalan, sokszor szatirikus színezetű rajzával és akvarelljével a 19. század krónikásának és újságírójának szerepét töltötte be.

Ahogy a 19. századi Németországról elmondható, hogy számos filozófusa lelkészcsaládban nőtt fel, a korszak Franciaországának is megvan a filozófus-típusa: gondolkodói sok esetben nemesi milióból érkeznek. Némelyikük csak ügyel-bajjal menekült meg a forradalmi terror vérengzésétől, volt, aki egy vagy több családtagját veszítette el a vérpadon. Érthető, ha filozófiai álláspontjukat az 1789-es forradalomhoz és annak következményeikhez viszonyítva próbálják meghatározni. Louis de Bonald (1754–1840) elutasítja a forradalmat, főként a tekintélytisztelet hiányát és az elrugaskodott individualizmust kárhóztatva benne. Nem az egyes ember a társadalom alkotója és hordozója – érvel De Bonald –, hanem ez utóbbi alkotja és hordozza az embert. Az individuum nem több, mint „veszélyes absztrakció”. Hasonló gondolatokat fogalmaz meg, de káprázatos franciasággal, Joseph-Marie de Maistre gróf (1753–1821). Az ember természetéről lesújtó a véleménye. De Maistre szemében az ember irracionális lény, akit csak a kemény kéz, a szigorú fegyelem tarthat meg a helyes úton.

Az 1789-es forradalom mellett lejátszódik az ipari forradalom is; sokan ebben vélik felfedezni a kor mindent felforgató nagy átalakulását. Saint-Simon és Comte haladásnak látják, ami nemcsak a munkát juttatta megérdemelt jelentőségéhez, de meghozta az üdvös munkamegosztást is. Az utópista szocialisták ezzel szemben az iparosodás árnyoldalaira, a társadalmi-gazdasági problémákra irányítják rá a figyelmet. Alexis de Tocqueville a politikai és az ipari forradalmat is fontos állomásnak tekintette a demokratizálódás útján, amelyet az európai történelem meghatározó folyamatának tartott.

Destutt de Tracy

Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy (1754–1836) másokkal együtt egy olyan tudomány megalkotását tűzi ki célul a 18. század végén, melynek tárgya az eszmék világa lenne. Egy 1796-ban tartott előadásában az „ideológia” nevet adja ennek az új tudománynak. Nagy műve, az *Éléments d'idéologie* (Az ideológia elemei, 1801–1805) kezdetkező és továbbélésük, alkalmazásuk és elterjedésük, nyelvi kifejezésük és írásos rögzítésük szempontjából vizsgálja meg az eszméket. Mind ezt négy emberi képesség, az észlelés, az emléke-

zet, az ítélőképesség és az akarat alapján magyarázza, melyek az érzékelésre mint a testi idegek funkciójára épülnek.

Napjainkban Destutt de Tracy jószerivel elfeledett szerző, de annak idején nagy hatással volt például a fiatal Stendhalra vagy az amerikai nemzet szellemi atyjára, Jeffersonra. Arról nem is szólva, hogy De Tracy műve egyértelműen rajta hagyta a bélyegét a 19. századi francia filozófián, s ebben nem kis része volt annak, hogy a tantárgyak közé felvett ideológia helyet kapott a tan- könyvekben és a tananyagokban.

Maine de Biran

François-Pierre Gouthier Maine de Biran (1766–1824) nevével ma már nemigen találkozni, de a 19. században, sőt egy ideig a 20.-ban is, vitathatatlanul befolyásolta a gondolkodást, kivált Franciaországban. Nem volt szakfilozófus; egész életében politikai és adminisztratív tisztségeket töltött be.

Eleinte Condillac álláspontjára helyezkedett, aki nemcsak hogy az érzékelést tartja az emberi megismerés egyetlen forrásának, de magának a gondolkodásnak is szenzuális jelleget tulajdonít. Ez a felfogás, amely a 18. század végén nagy népszerűsége tesz szert Franciaországban, többeknél egyfajta fiziológiai-neurológiai materializmussal keveredik: amit szellemi aktivitásnak mondunk, valójában az agyi idegek mozgása vagy izgalmi állapota, állítja például az orvos-gondolkodó Cabanis vagy maga Maine de Biran.

Maine de Biran nézetei akkor válnak egyénivé, amikor eltávolodik ettől a felfogástól. Idővel ugyanis arra az álláspontra jut, hogy az alapvetően passzív érzékelés nem lehet elégséges magyarázat az emberi tudat eredetére. Ehhez aktivitásra is szükség van. Jóllehet a testi és érzékelési funkciókat Maine de Biran továbbra is alapvető jelentőségűnek tekinti, amellett érvel, hogy pusztán ezekből nem vezethetők le a pszichikai jelenségek. Az agy és a gondolkodás között kitölthetetlen hiátus, szakadék húzódik.

Egy fontos ponton Maine de Biran Descartes-hoz tér vissza. Ő is a belső tapasztalatot (*l'expérience intérieure*) választja filozófiájá kiindulópontjául. Instrospekcióra támaszkodó filozófiáját ennyiben bíznást mondhatjuk pszichológiainak. De a pszichológiát Maine de Biran szerint le kell választani a fiziológiáról, mert sem „a természeti jelenségeket nem lehet megmagyarázni az Énnel, sem az Ént a természettel”. Bármennyire feloldódott is az anyagi külvilág adott tapasztalatában, énem soha nem esik egybe vele.

A fő nehézség az, hogy a belső világ sehogyan sem ragadható meg adekvát módon a külvilág kategóriáival, sem a fizika fogalomtárából me-



◀ Maine de Biran, aki nagy hatással volt a francia filozófiára.

rítve. Maine de Biran a „tudat primitív tényéről” beszél, és minden adandó alkalommal hangsúlyozza, hogy a tudat forrása aktív: *effort*, valami, ami szüntelen működésbe lép. A gondolkodás aktivitás, és minden aktivitás akarat. Descartes *Cogito, ergo sum*-jából Maine de Birannál *Volo, ergo sum* (Akarok, tehát vagyok) lesz. Az akaratban az ember közvetlenül megtapasztalja saját aktivitását, egyidejűleg azonban a nem-Én ellenállását is.

A metafizika kidolgozása egyedül úgy lehetséges, ha a belső tapasztalásból, a tudat aktív adottságából indulunk ki. Ez az egyetlen változatlan tényező a szüntelen változó körülmények közepe. Az Én aktivitásában és az anyag passzív ellenállásában megmutatkoznak a tudat alapelvei: az erő, az ok, az egység és az identitás. Valójában szabadságunk záloga sem más, mint a gondolkodásra, az aktivitásra való képességünk tudata. Ez a kettő – gondolkodás és aktivitás – lényegét tekintve azonos.

Az „igazi létre”, arra, amit a metafizika keres, nem lelhetünk rá a folytonosan módosuló külvilág anyagi valóságában; ha egyáltalában megtapasztalható, akkor csakis belső tapasztalat útján juthat el hozzá az ember. Hogy a kétféle létmód közötti átmenetet észlelhessük, lennie kell valami maradandónak, ami gyökeresen eltér a változótól. Maine de Biran a belső tapasztalatra hivatkozva igyekszik megmenteni a metafizikát.

Élete utolsó szakaszában metafizikai gondolkodása egyre inkább vallásos színezetet öltött. Egy harmadik tényezőt is bevezetett gondolkodásába, ami ismét csak fordított egyet a perspektíván. Az Én a kései Maine de Biran szerint Isten és a természet között áll. A belső tapasztalat misztikához vezet, a moralitás és a szentség iránti fogékonysághoz. „Isten az a léleknek, ami a lélek a testnek.”

Maine de Birant tekintik a jelentékeny francia spiritualista hagyomány megalapítójának. Nemcsak a 19. század néhány mértékadó gondolkodójára van hatással, például Felix Ravaisson-Mollienre (1813–1900), hanem Bergsonra is. Javárészt posztumusz megjelent életművének fontos darabjai: *Mémoire sur la décomposition de la pensée* (A gondolkodás elemekre bontásáról, 1805), *Essai sur les fondements de la psychologie* (Tanulmány a pszichológia alapjairól, 1812) és a *Défense de la philosophie* (A filozófia védelmében, 1818).

Saint-Simon

Claude Henri de Saint-Simon (1760–1825) nagy hatással volt Comte gondolkodására. Korai írsaiban, melyeket áthat a felvilágosodás szelleme – Saint-Simon magát d'Alembert-t vallhatta mesterének –, a tudományos fejlődést és a tudomány révén bekövetkező haladást ünnepli. Érdeklődése később a társadalom szerveződése felé fordul. A *Du système industriel*ben (Az ipari rendszerről, 1821–1822) azt fejtegeti, hogy az ipari termeléssel új korszak köszöntött be a történelemben. A munkamegosztáson alapuló ipari társadalomban ugyanis nő az emberek egymásrautaltsága, és jobban rászorulnak az együttműködésre.

Saint-Simon szigorúan megkülönbözteti az „iparosokat” (*industriels*) és a „parazitákat” (*fainéants*). Az előbbieket a társadalom hasznos tagjai. Közéjük tartoznak a munkások, a vállalkozók, a bankárok, de a tudományok művelői is, egyszerűen mindazok, akik munkájukkal valami elismerésre méltót teremtenek. Saint-Simon szerint a forradalom egyik érdeme, hogy nagyrészt elsőporra az ingyénélőket.

Saint-Simon szerint 1789 politikai forradalma is csak az ipari forradalom egyik aspektusa. A jövő társadalmának vezetését egy vállalkozókból álló elitre kellene bízni, akik hasznos funkciójuknál és hozzáértésükénél fogva erre az adminisztratív-technokrata kormányzásra a legalkalmasabbak, és akiket ez éppen emiatt meg is illet. Mindehhez persze radikálisan át kell rendeződnie a hatalmi viszonyoknak, ami Saint-Simon szerint az előrehaladó iparosodás nyomán magától is be fog következni. A társadalmi folyamatok ugyanis, mint azt a *Du système industriel* lapjain kifejti, sajátos, ám vaskövetkezetességgel ható törvények szerint mennek végbe, amelyek nem kevésbé szükségszerűek, mint a természet törvényei.

Utolsó éveiben Saint-Simon figyelme az ember morális erőfeszítéseire irányul. Szocializmusról beszél, ami az ő értelmezésében annyit jelent, hogy mindenki felelősséget érez a másikért; megkérdőjelezi a magántulajdont, és kiáll egy kölcsönös szeretetet hirdető új kereszténység (*La nouveau christianisme*, 1825) mellett.

Comte pozitívizmusa

Comte filozófiájának kiindulópontja az az ellentmondás, amely szerint a modern tudományok, illetve az ipar és a teológusok, katonák és más hatalombitorlók uralta társadalmi rend között feszül. Ennek az ellentmondásnak a felszámolása lebeg a szeme előtt, amikor célul tűzi ki a tudományok új rendszerének felállítását és egy tudományosan szervezett termelőmunkán nyugvó társadalmi berendezkedés kidolgozását. Ezt a haladás szolgálatába állított programot nevezi Comte pozitív filozófiának. A vállalkozók és a munkások, vagy ahogy Comte nevezi őket, proletárok ellentéte, amely mint osztályharc a marxi elmélet középpontjában áll, Comte szemében alárendelt jelentőségű. Az ebből eredő problémák ellenszerét ugyanis a jobb munkamegosztásban véli megtalálni, ami egyszerű megoldást kínál a konfliktusra. Comte szerint a történelem szükségszerű módon alakul, s menete törvényeknek engedelmeskedik. Eszerint a tudományok, és velük együtt a társadalom és a morál, három stádiumon mennek keresztül: a teológiai, a metafizikai és a pozitív-tudományos szakaszon.

A teológiai korszakban, melyet Comte tovább tagol fetiszizmusra, politeizmusra és monoteizmusra, minden jelenséget isteni erők, istenek, majd egyetlen Istenre hivatkozva igyekeznek megmagyarázni és megalapozni. A társadalmat teokratikusan kományozzák, a hatalom agresszív, hódító politikát folytató harcosok kezében van. Az erkölcsi élet a túlvilágon való üdvözlésre irányul.

A metafizikai korszakban olyan általános elvekre épülnek a magyarázatok, mint a jó és a rossz harca, a négy alapelem meglevő vagy hiányzó egyensúlya, illetve olyan absztrakt fogalmakra, mint a levegő, a természet vagy a szellem. Ebben a stádiumban, mely az általános érvényű törvények időszaka, a hatalmat a törvényhozók és a jogászok birtokolják, a politika pedig defenzív, a fennálló megtartására törekszik. A morál individualista, a személyes kiteljesedésre irányul. A második korszak élesen szembefordul a teológiával, ezzel is előkészítve a harmadik szakaszra való átmenetet.

A harmadik, a pozitív-tudományos korszak radikálisan szakít minden teológiai és metafizikai magyarázattal: az ember tisztán empirikus vizsgálat és szigorúan logikus gondolkodás útján jut tudományos felismerésekhez, melyek aztán az emberiséget és a haladást szolgálják. Központi szerepe van az ipari termelésnek, a munkamegosztásnak és a technikai lehetőségeknek. A társadalom megszervezésének feladata egy önzetlen tudósokból és vállalkozókból álló elitre hárul, akiknek egyedüli célja egy békés társadalom megteremtése. Morális szempontból „altruizmus” (a szó



Comte leleménye) jellemzi ezt a szakaszt. A gondolkodás pozitív-tudományos, a végtelenségig ragaszkodik a tényekhez, bizonyosságra és pontoságra törekszik, és hasznos célt szolgál.

Comte, a szociológia megalapítója

A három korszak törvényének megfelelően a tudományok is rangsorolhatók. Egyes tudományok könnyedén átlépnek az egyik sádiumból a másikba, de vannak olyanok is, amelyek csak nagy nehézség árán képesek erre a lépésre. Ha az embert magát nem érinti olyan közletről a megismerés tárgya, mint például a csillagászat vagy a matematika esetében, akkor könnyebben megy végbe a váltás; ezzel szemben más tudományokban, például a társadalom elemzése során, már jóval nehezebb magunk mögött hagyni az első két szakaszt.

Comte eszménye, hogy az ember eljusson a társadalom struktúrájának és fejlődésének szigorúan tudományos elemzéséhez. Ennek a kíváncs tudománynak adja a „szociológia” nevet. Felépítését a biológia mintájára képzei el, összetevői a társadalmi „statika”, amely a társadalmi organizmus anatómiája, és a „dinamika”, amely ennek az organizmusnak az evolúcióját tanulmányozza.

Ha sikerül felismerésekre jutni a társadalom struktúráját és fejlődését illetően, a politika is tudományos alapokra helyezhető. A társadalmi statika és dinamika szorosan összefonódik egymással, hiszen az emberiség élete mindig két pólus, a rend és a haladás között zajlik. *Ordre és progrès* – Comte filozófiájának kulcsszavai.

Clotilde de Vaux halála után Comte valóságos kultuszt alakít ki az elvesztett barátnő személye körül, mindennapos meditációkkal, Clotilde leveleinek rendszeres elolvasásával, hosszúra nyúló temetői beszélgetésekkel. Mindez végül odáig

Auguste Comte 1798-ban született Montpellier-ben. Néhány évig az École Polytechnique diákja Párizsban. 1817-ben ugyanitt találkozik Saint-Simonnal, aki mellett titkári teendőket vállal egészen 1824-ig. Kölcsönös plágium-vádak vetnek véget kapcsolatuknak; Comte később igyekszik Saint-Simon minden nyomát kitörölni műveiből.

Nem sokkal e szakítás után, 1826-ban feleségül vesz egy prostituáltat, Caroline Massint, de házasságuk hamarosan zátonyra fut. Az igen mértékletes életet élő és megszállottan dolgozó Comte végrendeletében élete „egyetlen ballépésének” nevezte Caroline-hoz fűződő viszonyát. Ugyanebben az évben előadás-sorozatba kezd; ezeknek az érdeklődők előtt tartott előadásoknak az írásos lecsapódása a hatkötetes *Cours de philosophie positive* (A pozitív filozófia tanfolyama, 1830–1842). 1830-ban (ingyenes) csillagászati tanfolyamot hirdet munkásoknak, amelyet 1847-ig évről évre megismétel. 1844-ben jelenik meg filozófiájának világos összefoglalása, a *Beszéd a pozitív szellemről* [In: *A pozitív szellem*. Magyar Helikon, 1979] (Discours sur l'esprit positif).

1845–1846, mint maga mondja, „péllda nélküli esztendő” az életében, amely gondolkodásában is radikális fordulatot hoz. Megismerkedik Clotilde de Vaux-val, egy fiatal nővel, akit elhagyott a férje, és aki ismét a szüleivel élt. Szerelem szövődik közöttük, mely minden intenzitása ellenére megmarad plátóinak. Végeérhetetlen beszélgetésekbe merülnek, filozofikus leveleket váltanak. De nem adatott hosszú idő kapcsolatuknak, mert Clotilde-ot 1846-ban elragadja a tüdőbaj – az a 19. századi betegség, amely, mint egy korabeli szerző írta, „néha oly pezsgővé teszi és átszellemíti az életet”.

Comte 1857-ben hal meg gyomorvérzésben. Clotilde-tól nem messze fekszik a párizsi Père Lachaise temetőben.

fajul, hogy Comte egy egyetemes vallás, a „Religion de l'Humanité” (Az emberiség vallása) megalapítására készül, melynek feje, „az emberiség főpapja” ő maga lenne. Ez a vallás úgy épül fel, mint a kereszténység, de Isten helyét az emberiség, elevenek és holtak mindenkit egybeforrasztó egysége tölti be. Comte külön kultuszt dolgoz ki papokkal, szentségekkel és egy új naptárral, amely ünnepekkel emlékezik meg azokról a férfiakról és nőkről, akik tetteikkel az emberiség ügyét szolgálták. Természetesen Clotilde-nak is központi helyet szán vallásában, őt „Szűzanya”-ként tisztelik.

Érthető, ha sok csodálója és szimpatizánsa ezen az úton már nem tudta követni Comte-ot, és elfordult tőle. „Mások talán nevezhetnek, de nekünk inkább zokognunk kellene e nagy elme tragikus széthullása láttán” – írta John Stuart Mill.

Comte hatása felmérhetetlen. Amit a 19. század pozitívizmusaként tartunk számon, az jelentős részben az ő műve. Sokat tanult tőle Mill,

► Henri Rousseau *A háború emléke* (1894) című képét egy megszállott alkotásának, rémábrándnak nevezték a műkritikusok. A kép előrevetíti a 20. századi világháborúk borzalmait.



majd Spencer is. Általában benne tisztelik a szociológia megalapítóját. Az első nagy francia szociológus, Émile Durkheim (1858–1917) többekévé a comte-i példát követi, amikor a munkamegosztásról, az öngyilkosságról és a vallási élet elemi formáiról írt. Mindenkorit tárgyat „objektív társadalmi tényként” vizsgálja. Továbbá nem egy dél-amerikai állam, többek között Brazília államszervezetét és törvényeit is az ő elveire alapozták annak idején.

Tocqueville

Alexis de Toqueville (1805–1859) mindenekelőtt történész. Kora fejleményeinek szentelt elemzései nem olyan nagyralátók, mint Comte-éi, ámde annál érzékenyebbek. Rádásul tényleges tapasztalatokon nyugszanak, míg Comte pozitívizmusa elméleti konstrukció marad. De Tocqueville szerint Európa történelme a demokratizálódás története. A demokrácia mint életforma alapja az *égalité des conditions*, az esélyegyenlőség. Ez azt jelenti, hogy mindenki nagyjából egyenlő módon vehet részt a közéletben és veheti ki a részét a társadalom által kínált javakból. Meglehet, ez az életforma még nem valósult meg minden tekintetben, de Európa visszafordíthatatlanul efelé halad.

A demokrácia Amerikában [Gondolat, 1983] (De la démocratie en Amérique, 1835) demokratikus társadalomként mutatja be az amerikai társadalmat. Amerikában az egyenlőség realitás, de egyúttal eszmény is. Elvileg mindenki azonos lehetőségekkel rendelkezik, mivel itt nem alakult ki az örökletes előjogok európai rendszere. A viselkedést, az érintkezési formákat, az oktatást, a nyelvet, a kultúrát, a ruházatot, a lakóhelyet és az étkezést tekintve nincs kirívó különbség az em-

berek között, a szélsőségeket rosszállással nézik. Egy olyan országról van szó, melynek nincsenek nagy szentjei, de ahol nagy bűnösök sincsenek. Tocqueville azt is megjegyzi, hogy Amerika előttünk jár: akarjuk-e vagy sem, Európa követni fogja.

A régi rend és a forradalom [Atlantisz, 1994] (L'Ancien Régime et la Revolution, 1856) című művében Tocqueville az európai demokratizálódás folyamatáról, az *égalité des conditions* (az esélyek egyenlősítéséről) beszél. Ha végigtekintünk az európai kultúrán, írja, azt látjuk, hogy az ókor óta állandó tendencia az egyenlőség társadalmi megvalósulása. Az egész európai történelem nem más, mint lassú előrehaladás az egyenlőség, a különbségek eltűnése felé. Valamennyi történelmi esemény, a puszkapor és a könyvnyomtatás feltalálása, a reformáció és a modern tudományok megjelenése, az iparosodás és a forradalom ehhez a folyamathoz járult hozzá. Feltartóztathatatlant, visszafordíthatatlant folyamat ez, amely jószerivel a tudatunkon és akaratunkon kívül zajlik. Még aki ellene szegül is, ahogy az Ancien Régime képviselői teszik, ellenállásával a demokratizálódást segíti elő.

Tocqueville a demokratizálódás folyamatát nem tekinti problémamentes haladásnak. Rámutat jó oldalaira, de aggályait sem rejti véka alá. A legnagyobb veszélyt abban látja, hogy az egyenlőség kedvéért az ember hajlamos feláldozni a szabadságát. Beköszönhet egy új zsarnokság, a közép-szer és a közvélemény uralma. Aki szembeesegül a közvéleménnyel, annak megvetés lesz a része, aki felülemelkedik a közép-szerűségeken, azt összeférhetetlennek kiáltják ki, vagy azzal vádolják, hogy fenn hordja az orrát. De Tocqueville arra is rá akarja irányítani olvasója figyelmét, hogy az arisztokratikus erények, a becsület, a hűség, a nemeslelkűség, az állam érdekéért való kiállás, teljesen visszaszoríthatnak, és átadhatják helyüket az in-

dividualizmusnak. Az emberek elmagányosodnak, csak magukkal és saját boldogulásukkal lesznek elfoglalva. Lassanként mindenki bérből és fizetésből él. A növekvő egyenlőség pedig közömbösséghez vezet, mindenekelőtt politikai téren, aminek az a legnagyobb veszélye, hogy az emberek készek átruházni a hatalmat másokra, és mindaddig engedelmeskedni nekik, amíg egyenlőségük nem szenved csorbát.

Tocqueville azonban ellenszert is javasol a demokráciát belülről fenyegető veszélyekre. Többek között a decentralizáció fontosságára hívja fel a figyelmet, vagyis arra, hogy a felelősséget minél inkább meg kell osztani. De ösztönözni kell az önszerveződést, s ami a legfontosabb, ki kell terjeszteni a sajtószabadságot. A vallásra is fontos társadalmi szerep hárulhat, mert azon kívül, hogy megvédi az embert az elszigetelődéstől és az elmagányosodástól, fölébe is emeli önmagának, ellensúlyozva az önzést, megakadályozva, hogy az egyén anyagi jóléte minden mást háttérbe szorítson.

Abból, amit Tocqueville papírra vetett, sok minden visszaköszön John Stuart Mill műveiben, különösen 1859-ben megjelent *A szabadságról* (On Liberty) című könyvében.

► A filozófiaoktatás jelentősége a legtöbb európai országban elhanyagolható volt. A francia és a belga középfokú oktatásban azonban viszonylag erős pozícióhoz jutott az 1789-es forradalom után. Egy 19. századi *professeur du Collège Philosophique*.



A brit filozófia

A brit filozófia, melynek súlypontja a 18. század második felében Skóciára esett, a 19. században ismét Anglia felé tolódik el. Noha már érezhető a kontinentális gondolkodás hatása, egyelőre még korlátozott marad. James Mill, Bentham és John Stuart Mill a Bacon, Locke, Berkeley és mindenekelőtt Hume nevével fémjelzett empirista hagyomány folytatói.

Az észben és az érzékelésben is kételkedő huméi szkepszt azonban hiába keresnénk a 19. századi empiristáknál; fő törekvésük, hogy a megismerést és az etikát is pszichológiai alapon magyarázzák. John Stuart Mill erre nemcsak a természettudományok, hanem a matematikához hasonló tisztán racionális megismerés vonatkozásában is kísérletet tesz. Mill olyan filozófiává formálja át a comte-i pozitívizmust, amely minden megismerést a tapasztalatban alapoz meg, ezzel pedig csakugyan felsorakozik a Baconig visszanyúló brit hagyomány képviselőihez.

Idővel egy másik új elem kerül előtérbe: helyet kap a filozófiában az evolúcióelmélet, amely Darwin műveivel tett szert tekintélyre, de Spencernél formálódott kidolgozott filozófiai rendszerré. Egyébként Spencer sem lesz hűtlen a modern brit filozófia hagyományához, és ha nem is olyan következetesen, mint Mill, de kitart mindenféle megismerés empirikus megalapozása mellett.

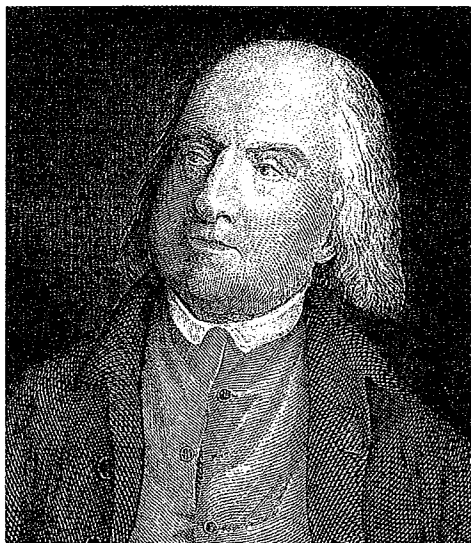
Egészen a 19. század végéig kell várni, hogy Angliában is hangadóvá váljon a német idealizmus, melyet elsősorban Hegel filozófiája képvisel.

Bentham és az utilitarizmus

Jeremy Bentham (1748–1832) gondolkodásában központi szerepet játszik egy pszichológiai elv, nevezetesen hogy cselekvéseink az élvezet (*pleasure*) kiváltását és a fájdalmat (*pain*) elkerülését szolgálják. Bentham abból indul ki, hogy amit jó-nak tekintünk, az öröm, élvezet, boldogság, míg a rossz azonos a kinnal, a gyötrellemmel, a bánattal. A boldogságot úgy érheti el az ember, ha az örömet keresi, a fájdalmas tapasztalatokat pedig kerüli. A lehetséges cselekvések közül az a legjobb, amelyik a lehető legtöbb boldogsághoz, örömhöz vagy előnyhöz vezet; ez a cselekvés egyúttal a leghasznosabb is. A különböző cselekvéseket valódi hasznuk szerint kell mérlegelni, egyfajta élvezeti kalkulus alapján.

Ezt az *utilitarizmus* néven ismert elméletet a jogász végzettségű Bentham mind az etikára, mind pedig a törvényhozásra alkalmazta. Balga vagy álszent, aki az erény kedvéért gyakorolja az erényt. Az erényeket aszerint kell értékelni, hogy mennyire hasznosak, és mennyiben járulnak hozzá a közjóhoz. Bentham e téren is lehetségesnek tartja egyfajta *moral budget* (erkölcsi költségvetés) felállítását. Aki a végtelenségig aszociális, az ennek

► Bentham a francia forradalom évében publikálta az etika és a jog alapjairól szóló könyvét (1789)



előbb-utóbb kárát látja, mert egoizmusa hosszú távon mégiscsak ellentétbe kerül saját jól felfogott érdekeivel. Bentham abból indul ki, hogy a legnagyobb boldogság, ami az embereknek megadatott, többé-kevésbé mindig közösségi jellegű. Egyetlen mindent átfogó kritérium van, ennek kell alapul szolgálnia minden törvényhozáshoz és minden etikai-szociális cselekvéshez: tetteink irányuljanak „a lehető legnagyobb boldogságra a lehető legtöbb ember számára”.

Ami a törvényhozót illeti, legjobb, ha minél kevesebb akadályt gördít az egyén útjába, mert leginkább ezzel járul hozzá a boldogságához. Bentham a *laissez-faire* liberalizmus szószólója. A büntetés-végrehajtás elrettentő szerepe miatt nélkülözhetetlen, de úgy kell alkalmazni, hogy a lehető legenyhébb büntetés mellett a lehető legnagyobb elrettentő hatást váltsák ki általa. Bentham hírnevéhez jelentős politikai és jogi reformjavaslatok mellett börtönmodellje, az úgynevezett *Panoptikon* is hozzájárult.

Hogy Bentham a gyakorlatban is az emberek jótevőjének bizonyult, az abból is látszik, hogy anyagi segítséget nyújtott Robert Owen programjához, noha ő maga semmi esetre sem volt szocialista. De a huszonöt évvel fiatalabb James Millt is támogatta, aki így be tudta fejezni háromkötetes alapművét, a *History of Indiát*. Ezáltal Mill később jó pozícióhoz jutott a *Kelet-indiai Társaságnál*.

James Mill

James Mill (1773–1836) nagy elődjéhez, David Hume-hoz hasonlóan skót születésű. Az *An Analysis of the Phenomena of the Human Mind*-ban (Az emberi elme jelenségeinek elemzése, 1829) Mill minden emberi tapasztalatot egyszerű, többé-kevésbé atomi elemekre bont, amelyek pszichológiai természetűek. Ezek a részecskék rendelkeznek a tulajdonsággal, hogy asszociáció útján komplex egészekké tömörülnek, amelyek önma-

gukban egyszerű egységeknek látszanak. A rózsá illatát, látványát és érzetét rendszerint egyszerre tapasztaljuk; ezeknek az elemeknek bármelyikét érzékeljük is később, automatikusan élénk fogja idézni a többi. A tárgyakról alkotott képzeink valójában egytől egyig ilyen elemek tömörülései. A megkülönböztetés és összehasonlítás folyamata magukban a képzetekben rejlik, és nem külső képesség. Nincs lényegi különbség aközött, hogy valaki képzetekkel rendelkezik, vagy absztrakt viszonyokat létesít e képzetek között. Így aztán a kauzalitás elve sem nyugszik más, mint történések közötti egybefüggő láncolatokon.

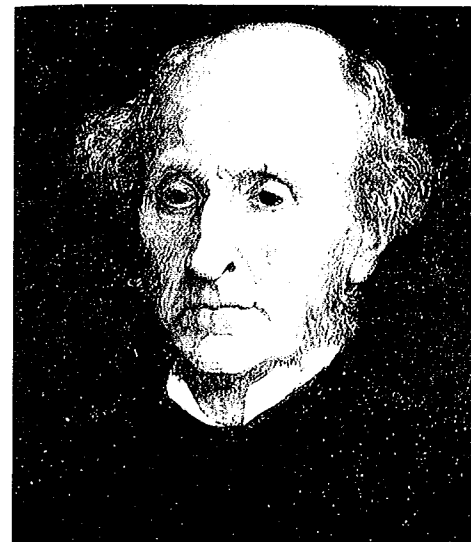
Az akarat és más hasonló lelki jelenségek is megmagyarázhatók az asszociációval. Egy érzéklet asszociáció útján egy eszméhez vezet, ebből lesz aztán a kitűzött cél. Az akaratú aktus azért megy végbe, mert ez eszköz a cél eléréséhez, a célt pedig örömmérzet kiváltásával vagy pedig kellemetlen érzések elkerülésével, illetve megszüntetésével társítjuk.

John Stuart Mill

A megismerés fundamentumának kérdésében John Stuart Mill lényegében apja, James nézeteit osztja. Fő tétele, hogy minden megismerés a tapasztalatból ered. Felfogása iskolapéldája a következetesen végigvitt, szigorúan lélektani alapú empirizmusnak.

Amikor Mill „logikáról” beszél, a kifejezésen a „tapasztalat logikáját” érti. Logikáról írott könyve elsősorban az ítéletek és következtetések módszertana, melyeknek alapja minden esetben az érzékelés. Minden értelmi művelet tapasztaláson és indukción alapul: ezek a műveletek egyszerű tényekből indulnak ki, amit az egyik ténynek a másiktól való levezetése követ. Az indukció az emberi tapasztalaton nyugszik, az emberi tapasztalatot pedig, mint Mill állítja, változatlan asszociációs törvények határozzák meg. Az emberi szellemnek megvan az a hajlama, hogy általánosítja a tapasztalatot. Az indukció azon a feltételezésen nyugszik (amely maga is tapasztalatból ered), hogy azonos körülmények között a természet egyformán viselkedik. A kauzalitás elve nem más, mint két jelenség közötti megszakítatlan láncolat, amikor is az egyik jelenség nem léphet fel úgy, hogy ne előzte volna meg a másik. Nemcsak a kauzalitás elve, hanem a matematikai axiómák is a tapasztalásban gyökereznek, vagyis indukción alapulnak. Minden ismeret a külvilágból vagy belső világunkból származó ismeret, amely érzékelés, indukció, absztrakció és asszociáció útján jön létre.

A matematikai axiómák azt a látszatot keltik, mintha gondolkodáson alapulnának, mivel a valóságban nincs közvetlen megfelelőjük; ténylegesen azonban a tapasztalatból jönnek létre általá-



nosítás és absztrakció útján. A számot például egyazon fajtába tartozó dolgok különböző mennyiségeinek tapasztalatából vonatkoztatták el. A tudománytörténet egyik tanulsága, hogy az ilyesfajta absztrakciók végrehajtását hosszú fejlődés előzte meg. Jóllehet felfedezésüket követően olyan alapelveknek látszanak, amelyeket éppen absztraktnak voltunknál fogva más dolgokra is alkalmazni lehet, de kialakulásuk hosszú fejlődés eredménye. Ez éppúgy érvényes a logikai elvekre, mint az elmentmondás elvére. Egyszerűen minden deduktív ismeret indukcióval jön létre.

Mill pozitivistának tekinthető. A „pozitívizmus” kifejezés Comte-tól ered, de mint tisztán empirikus kiindulópontot, melynek értelmében csak az fogadható el valóságosnak és megismerhetőnek, ami a tapasztalat körébe esik, John Stuart Mill következtetéseiben alkalmazza, mint maga Comte. Comte tudósok által kormányzott utópikus társadalmát Mill *pedantokráciának* nevezi, és elveti ezt az elképzelést.

A tudományokat Mill természet- és szellemtudományokra osztja. Módszer dolgában azonban ezek nem különböznek egymástól; a szellemtudományok is empirikus alapon nyugszanak. A természetben uralkodó törvényszerűség és szükségszerűség nem jelent teljes determinizmust az ember számára. Jóllehet minden determinált, beleértve létezésünket és jellemünket is, az egyén akaratát mégis meghatározó tényező. Mill szerint tehát a determinizmus nem egyenlő a fatalizmussal.

Az etika területén Mill Bentham követőjének bizonyul. Vele együtt azt vallja, hogy minden cselekvés az örömről vagy a kellemetlenségről elkövetésre irányul. Végkövetkeztetéseiben azonban eltér tanítómesterétől, amennyiben az elérendő boldogság megítélését illetően a kvalitatív mérce fontosságára is felhívja a figyelmet. A boldogságnak korántsem minden formája egyenértékű, és nemcsak az anyagi, hanem a szellemi boldogságra is törekednünk kell, hangoztatja Mill, nem hanyagolva el ennek szociális aspektusát sem.

◀ John Stuart Mill műveiben a 19. század nagy kérdései jutnak szóhoz: a tudományos megismerés haladása, az egyes ember szabadsága és boldogsága.

A demokrácia legnagyobb veszélyét abban látja, hogy kiegyenlíti az egyének közötti különbségeket, és elnyomja a kisebbségi véleményeket.

John Stuart Mill 1806-ban született James Mill legidősebb fiaként. James Millnek sajátos nézetei voltak a nevelésről. Fia háromévesen görögül tanult, tízévesen kisujjában volt az egyetemes történelem, tizenkét éves korában pedig már nem volt ismeretlen előtte a geometria, az algebra és a differenciálszámítás sem, és könyvet írt a római történelemről. Tizenhárom éves korára az akkori közgazdaságtani ismereteket is elsajátította. Tizennyolc évesen utilitárius ifjúsági társaságot alapított, ahol a tagok előadásokat tartottak és vitákat rendeztek a haszonelvűségről. 1823-ban apja keze alatt kezd dolgozni a *Kelet-indiai Társaságnál*. Egészen 1858-ig a társaság alkalmazottja marad, és közben magas pozíciókig emelkedik. Munkája mellett bőségesen marad ideje tanulmányaira és az írásra. 1865 és 1868 között az Alsóház tagja.

Húszéves korában Mill hosszan tartó és súlyos depresszióba zuhan, ami egyoldalú nevelését tekintve nem is meglepő. Amikor betegségéből kilábal, „romantikus” korszak érkezett el Mill életében.

1830-ban, huszonöt éves korában megismerkedik a huszonhárom éves Harriet Tylorral. Harriet házasság, és két gyermek anyja. Ennek ellenére mély érzelmeket ébresztenek egymásban. Harriet úgy dönt, nem áldozza fel a családját érzelmi kedvéért. Férje, az üzletember John Taylor végül beleegyezik, hogy felesége rendszeresen találkozhatson Mill-lel. Ha hihetünk Millnek, mindez a legnagyobb ártatlanságban történt. Harriet férje 1849-ben bekövetkező haláláig családjánál marad. Ezután semmi sem áll útjában házasságuknak. Mill szerint Harriet nézetei jelentős hatással voltak szellemi fejlődésére, mindenekelőtt társadalomfilozófiai munkásságára.

Harriet 1858-ban halt meg Avignonban, és ott is temetik el. Hátralévő éveinek nagy részét Mill ebben a városban tölti, Harriet kisebbik lánya, Helen Taylor társaságában. 1873-ban hal meg.

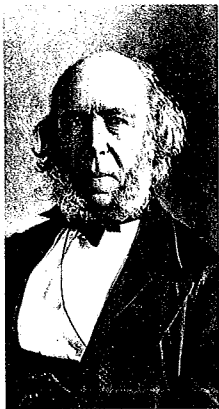
Mill *A szabadságról* [Magyar Helikon, 1980] (On Liberty) című könyve 1859-ben jelent meg, s klasszikus alapmű lett. Mill szenvedélyesen kiáll az egyén szabadsága és a tolerancia mellett. „A szabadság egyetlen fajtája, mely megérdemli ezt a nevet, ha saját javunkra a magunk módján törekedhetünk mindaddig, míg nem próbálunk másokat ugyanebben megakadályozni, vagy gátolni ezt célzó erőfeszítéseiket.” Mill felesége, Harriet emlékének ajánlja könyvét, aki Mill elmondása szerint nagy hatással volt a benne foglaltakra. Bizvást elmondható ez Mill szintén mindmáig olvasott *Subjection of Women* (A nők alárendeltségéről, 1869) című könyvéről is, amelyet négy évvel



▲ Thomas Carlyle (1795–1881) skót filozófus és történész erősen rokonszenvezett Németországgal és a német idealizmussal. Figyelemreméltó, ahogy az emberi munkát magasztalta. A képen a holland Wereldbibliotheek (Világkönyvtár) Carlyle írásából válogató kötete látható.



► Darwin 1881-ben, a halálát megelőző évben. Darwin Spencertől kölcsönzött híres kifejezésével „survival of the fittest”-ről (a rátermettebb túléléséről) beszélt.



▲ Herbert Spencer.

halála előtt, mostohalánya, Helen Taylor segítségével fejezett be és publikált. Mill további jelentős művei: *A deduktív és induktív logika rendszere* [Franklin Társulat, 1877] (*A System of Logic. Ratiocinative and Inductive*, 1843); *A nemzetgazdaságtan alapelvei* [Légrády testvérek, 1875] (*Principles of Political Economy*, 1848); *Haszonelvűség* [In: *A szabadságról*. Magyar Helikon, 1980] (*Utilitarianism*, 1867).

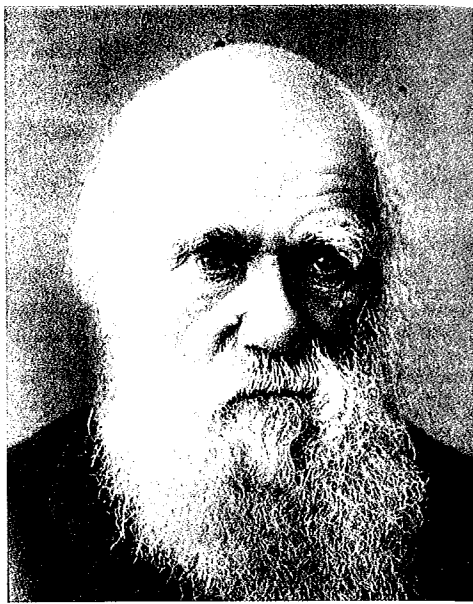
Spencer

A tehetséges autodidakta, Herbert Spencer 1820-ban született Derbyben. 1837-től 1845-ig vasútmérnöknek dolgozik Londonban, azután tollával próbálja megkeresni a kenyerét, többek között újságíróként, de a siker egyre csak várat magára. 1848-tól 1853-ig az „Economist” szerkesztője. 1870 körül aztán fordul a szerencse, amikor művei sikert aratnak az Egyesült Államokban, és emiatt hazájában is érdeklődés támad irántuk. Idősebb korában már nemzetközi hírnévnek örvend. Mégis számkivetve hal meg 1903-ban Brightonban, miután a búr háború idején Angliával szemben foglal állást. Halálának hírére az olasz parlament elnapolja az ülést. Spencer gigantikus művet hagyott hátra, csak maga a főmű, a *System of Synthetic Philosophy* (A szintetikus filozófia rendszere, 1862–1896) tíz kötetet tesz ki.

Spencer – Darwintól függetlenül – az evolúció gondolatára építi filozófiai rendszerét. Miközben igyekszik megmaradni a brit bölcséleti hagyomány, az empirizmus talaján, olyan elemet vezet be, amelyről tapasztalat útján csak közvetett módon lehet megbizonyosodni, nevezetesen hogy az ember egy evolúciós folyamat része. A természet Spencer szerint folyamatos fejlődés. A benne zajló folyamatoknak két alapformája van, az evolúció és a disszolúció (felbomlás), melyek integráció és dezintegráció útján differenciálódáshoz vezetnek. A szerves szövetlenből keletkezett, a magasabb rendű organizmusok pedig az alacsonyabb rendűekből fejlődnek ki, aminek során fontos szerepet játszanak a környezeti, funkcionális és öröklődési tényezők.

A differenciálódás, integrálódás, alkalmazkodás és öröklődés folyamatai, egyszóval az evolúció révén a pszichikai élet egyre összetettebbé válik, egyre finomabb és árnyaltabb formákat ölt. A gondolkodás viszonyok létesítése, és a dolgok hasonlóságainak felismerésén, valamint különbségeik szerinti megkülönböztetésükön nyugszik. Az állítólagos *a priori* ismeret valójában az emberi faj korábban szerzett, majd genetikailag továbböröklített tapasztalatán alapul.

A természet végső fokon kiismerhetetlen folyamat. Amikor a jelenségeket olyan fogalmak segítségével értelmezzük, mint például az anyag, a



mozgás vagy az erő, akkor elvonatkoztatunk, szimbólumokká pároljuk tapasztalatainkat. A természetben munkálkodó legalapvetőbb elveknek csak megnyilvánulásait, hatásait ismerjük. A lényeg megragadhatatlan marad.

Spencer a szociológiára is kiterjeszti a rendszert. A társadalmat is fejlődő organizmusnak képzei el, amely különböző funkciókkal rendelkezik. A hordák és törzsekből népek és államok alakultak ki. A korábban katonai alapon nyugvó társadalmi forma az ipari társadalomnak adja át a helyét, amely nagyobb szabadságot biztosít az egyén számára. Spencer úgy gondolta, hogy a szocializmus éppen erre nézve jelent fenyegetést. A liberalizmus szélsőséges formáját képviselte: minél kevesebb állami beavatkozást, fogalmazza meg alapelvét *The Man versus the State* (Az egyén az állam ellen, 1884) című írásában.

Vallási téren Spencer agnosztikus: a végtelen vagy abszolút valóságnak soha nem tudunk a mélyére hatolni, ami korántsem jelenti azt, hogy ettől ne létezhetne. Valamennyi vallás pozitív oldala – állapítja meg Spencer –, hogy a soha nem megismerhető valóság képzetével ébren tartja az emberi ismeret viszonylagosságának tudatát.

▲ Ferdinand Hodler svájci festőnél a filozófia nem szorítkozik a dolgozósobára és a katedrára. *Filozófó mesterembere* (1884) mély tünődésbe merül.



A neokantiánusok



A 19. század második felének Németországában mintha kiapadt volna az irodalmi és művészeti kreativitás forrása. Alig akad nagy költő vagy gondolkodó. A zenétől eltekintve – ez Liszt, Brahms és Wagner korszaka – máshol találni a kulturális aktivitás gócpontjait: Oroszországban, ahol ekkor írja műveit Dosztojevszkij, Tolsztoj és Csehov, hogy csak a legfontosabbakat említsük, és Franciaországban, ahol ekkor születnek Baudelaire, Rimbaud és Zola alkotásai, 1860 után pedig megjelenik egy új festészeti irányzat, az impresszionizmus.

A korszak filozófiájáról szólva azonban nem feledkezhünk meg a neokantiánusokról. 1865-ben a huszonöt éves Otto Liebmann könyvet jelentet meg *Kant und die Epigonen* (Kant és az epigonok) címmel, amelyben színes, ámde kritikus képet rajzol a Kant óta eltelt időszak német filozófiájá-

◀ Ernst Cassirer, aki antropológiájával és kultúrfilozófiájával a 20. század egyik nagyhatású gondolkodójának bizonyult.

ról. Minden fejezet ugyanazzal a mondattal végződik: „Tehát vissza kell térnünk Kanthoz.” Ez a könyv adta meg a jelet a Kanthoz való visszatérésre, és vezetett el a neokantianizmusnak nevezett filozófiai áramlat megszületéséhez.

Általános vélekedés szerint Hermann Cohen (1842–1918) műve, a *Kants Theorie der Erfahrung* (Kant elmélete a tapasztalásról, 1871) indította útjára a neokantianizmust, amely a 19. század utolsó és a 20. század első negyedének meghatározó filozófiája lett a német egyetemeken – de meg is maradt „katedrafilozófiának”; az egyetemek falain kívül alig olvasták a neokantiánusokat.

A neokantiánusok Kant-kommentárjaikkal és filozófiatörténeti tanulmányaikkal nagy érdemeket szereztek. Filozófiai jelentőségüket elsősorban a tapasztalat struktúrájának, a megismerés érvényességének és a különböző tudományok módszertanának terén végzett vizsgálódásaik alapozták meg. A neokantianizmus mindenekelőtt ismeretelmélet, Kant transzcendentálfilozófiájának új változata.

A neokantianizmus kétféle ágazott. Egyik irányzata a marburgi iskola, melynek legfontosabb képviselői az említett Cohen mellett Paul Natorp (1854–1924) és később Ernst Cassirer (1874–1945) voltak, a másik a badeni vagy délnémet iskola, melyben Wilhelm Windelband (1848–1915) és Heinrich Rickert (1863–1936) játszottak kiemelkedő szerepet. A marburgi iskola főként a logikával és a modern tudományok módszertanával foglalkozott. A badeni iskola érdeklődése ezzel szemben a természettudományok és a szellemtudományok különbsége felé fordult. A két megismerési forma leginkább abban tér el egymástól, hogy míg a természettudományok értéksemlegesek, addig a szellemtudományokban értékekről, értékítéletekről van szó. Ez viszont felveti a kérdést, hogyan lehetséges és mit feltételez egy értékítélet. A kérdés megválaszolása egy értékfilozófia kidolgozásához vezetett, melynek az egyik legvitathatóbb pontja az volt, hogy vajon léteznek-e abszolút értékek, és az értékek szubjektívek-e vagy objektívek.

A neokantiánusok között külön hely illeti Hans Vaihingert (1852–1933), aki nagy érdemeket szerzett a Kant-kutatásban. Vaihinger eredeti gondolkodó. 1876 körül írt és 1911-ben publikált *Die Philosophie des Als-ob* (A „mintha” filozófiája) című művében azt fejti ki, hogy a fikciónak nélkülözhetetlen szerepük van az etikában, a vallásban, a tudományban és a filozófiában. Fikciók nélkül – amelyek nem azonosak a hipotézisekkel – nem képzelhető el tudományos megismerés, de értelmes élet sem, egyúttal azonban ezek könyven dogmává is merevedhetnek.

A tudományfilozófia kezdete

A legtöbb 19. századi tudós nem sokat adott a hivatásos filozófusok nézeteire. Végezték a maguk „alapkutatását”, és nem hivatkoztak külön filozófiai elméletekre. Nem egy neves kutató vélekedik úgy, köztük a matematikus Georg Friedrich Bernhard Riemann (1826–1866) vagy a fizikus Gustav Robert Kirchhoff (1824–1887), hogy a tudományelméleti vizsgálódások a matematikai módszertől várhatják a legtöbbet. A tudomány művelői és a filozófusok egyre távolabb kerülnek egymástól, mert a maguk részéről már nem tudják követni a technikai fejtegetéseket, és olyan ismeretelméleti vizsgálatokat igényelnek, amelyek kerülnek a matematikai képleteket.

Ennek ellentmond, hogy egyes pszichológiai iskolázottságú szerzők, az újabb fiziológiai és pszichológiai kutatások eredményeire támaszkodva, védelmezik ismeretelméleti álláspontjukat. Nagy-Britanniában Alexander Bain (1818–1903) képviseli ezt a vonulatot *The Senses and the Intellect* (Az érzékek és az értelem, 1855) és *The Emotions*

and the Will (Az érzelmek és az akarat, 1859) című műveivel. Franciaországból a filozófus-történész Hyppolite Taine (1828–1893) nevét kell megemlíteni, Németországból pedig Wilhelm Wundtét (1832–1920), aki kiemelkedő pszichológus létére filozófusként is hírnevet szerzett. De hogy egy-egy tudományterület matematikai formulákban kifejezett alapjait ismeretelméletileg is megvilágítsák, azt egyikük sem tekinti feladatának.

Annál inkább Hermann Helmholtz (1821–1894), aki például a mértani axiómák eredetéről és jelentőségéről tartott egyik előadásában és egy számolásról és mérésről szóló tanulmányában erre tesz kísérletet. Helmholtz írásai a filozofálás új módját harangozzák be, amely a 20. században a filozófia önálló ágává, „tudományfilozófiává” fejlődik. Terjedéséhez az egzakt tudományok számos művelője hozzájárult, német nyelvterületen csakúgy, mint Franciaországban és Angliában.

Ki kell emelni a bordeaux-i Duhem és a bécsi Mach nevét, akik munkáikban történeti-kritikai és metodológiai szempontból vizsgálják az egzakt tudományokat. Az ismert filozófusoktól abban különböznek, hogy tárgyük nem annyira „a valóság”, mint inkább a tudományos elméletek. Érdeklődésük különösen a tudományos törvényekben, feltevésekben és módszerekben előforduló fogalmaknak szól, beleértve az olyanokat is, mint a „leírni” vagy „megmagyarázni”. Metafizikai elméleteknek az ő műveikben nincs helyük.

Duhem

Pierre Duhem (1861–1916) francia természettudós volt, akinek úttörő jelentőségű többkötetes műveire – *Les origines de la statique* (A statika eredetéről, 1905., 1906), *Études sur Léonard de Vinci* (Leonardo da Vinci, 1906., 1909., 1913) és *Le système du monde* (A világ rendszere, 1914–1917) – a későbbi tudománytörténészek is építeni tudtak, például a holland Eduard Jan Dijksterhuis (1892–1965). Tudományfilozófusi érdemeit elsősorban a fizikai elméletek céljáról és struktúrájáról alkotott elméleteinek köszönheti, amelyek német fordításban eljutottak a Bécsi Kör tagjaihoz is.

Kirchhoff nyomán Duhem is olyan matematikai állítások rendszerének tekinti a természettudományos elméleteket, amelyek kis számú elvből levezethetők, és amelyek kísérleti törvények egy csoportját hivatottak a lehető legegyszerűbben, legteljesebben és legpontosabban megjelölni és osztályozni. Az elmélet és a jelenségek kapcsolatát a természettudományos megfigyelés, azaz egy-egy jelenségcsoport pontos megfigyelése és értelmezése biztosítja. Az interpretáció a megfigyeléssel nyerhető konkrét adatokat absztrakt és szimbolikus korrelátumukkal helyettesíti, amelyek az elméletek egységességéből adódóan

felelnek meg nekik. Nincsenek azonban olyan perdöntő kísérletek, amelyeknek segítségével egyértelműen megállapítható lenne, hogy két egymásnak ellentmondó feltevés közül melyik az igaz.

Mach

Ernst Mach (1838–1916) Bécsben folytatott természettudományos tanulmányai után közel harminc éven át volt a fizika professzora Prágában. Ahogy kora sok más fizikusát, Machot is az alapproblémák foglalkoztatták leginkább. Az emeritálását megelőző hat esztendőben a Bécsi Egyetem „induktív fizika” tanszékét vezeti, így végül a filozófusok soraiban köt ki. Sőt *Az érzetek elemzése* [Franklin Társulat, é. n. (1927?)] (Beiträge zur Analyse der Empfindungen) második kiadásának (1886) fejtegetései alapján a „pozitivistákhoz” is sorolják.

Mach szerint „minden, amit a világról tudunk, érzéki érzetekben”, elemekben, „nyilatkozik meg, amelyek a megfigyelők egyéni befolyásától pontosan megadható módon megszabadíthatók”. A természettudományok tulajdonképpeni célja ennek megfelelően az, hogy közvetlen vagy közvetett módon megvilágítsák, és matematikai relációk formájában kifejezzék ezeknek az elemeknek az összefüggéseit. Minden olyan fogalom értelmetlen, amely nem utal semmiféle „gazdaságosan rendezett, használható tapasztalatra”. Ezért nincs értelme például minden jelenségtől független abszolút időről beszélni: az időmeghatározással mindig a jelenségek egymástól való függését jelöljük rövidített formában.

Bizonyos elképzeléseit Mach nem az általános filozófiai kérdéseket feszegető műveiben, hanem olyan konkrét elemzésekben dolgozta ki, melyekben a fizika vagy pszichológia egy-egy részterületéről elmélkedik történeti-kritikai nézőpontból. Érdeklődése főként olyan jelenségekre irányul, „mint a gondolatoknak a tényekhez, illetve egymáshoz való igazítása, a gondolkodás ökonómiaja, az összehasonlítás, a gondolatkísérlet, a gondolkodás állandósága és folyamatossága”.

Nietzsche



▲ Nietzsche, ahogy a norvég Edvard Munch látta (1906).

Friedrich Nietzsche 1844. október 15-én született a Lipcsétől délnyugatra fekvő Röckenben. Apja lutheránus lelkész volt, akit Nietzsche alig ötéves korában elveszít. Egyetemi tanulmányait Bonnban kezdi meg, ahol előbb teológiát hallgat, majd áttér a klasszika-filológiára. Később Lipcsében tanul. Itt ismerkedik meg Wagnerrel, akihez sok éven át szoros viszony fűzi, de akivel később véglegesen szakít.

Nietzsche még nincs huszonöt éves, és még nem szerezte meg a doktori címet, amikor 1869-ben kinevezik a bázeli egyetem rendkívüli professzorává. Ebben az időszakban jelenik meg első forradalmi jelentőségű könyve,

A tragédia születése [Magvető, 2003] (Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik, 1872) címmel. Az 1870-es francia–német háborúban önkéntes ápolóként szolgál, de egy súlyosabb betegség miatt haza kell térnie. Ettől kezdve sokat betegeskedik.

1879-ben megrendült egészségre való tekintettel nyugdíjaztatását kéri. Ezután többé-kevésbé vándoréletet él. A teleket általában Olaszországban tölti a Földközi-tenger partján. Nyaranta többször tartózkodik a svájci Sils-Mariában. Először itt ötlék fel benne az „örök visszatérés” gondolata és az *Igy szólott Zarathustra* [Szukits, 1997] (Also sprach Zarathustra) terve. Egyik római útja során ismerkedik meg Lou Saloméval, egy fiatal orosz nővel, és meg is kéri a kezét, akárcsak barátja, Paul Rée. Lou Salomé mindkettejüket elutasítja.

1880 és 1888 között mintegy tíz könyve jelenik meg, és tervezett nagy művéhez, *A hatalom akarásához* [Cartaphilus, 2002] (Der Wille zur Macht) is jegyzeteket készít. 1889 januárjában – ha igaz az anekdota – egy lovát ütlegelő kocsis láttán Nietzsche összeesik a torinói utcán. Ettől kezdve fizikai-szellemi roncs. Előbb egy pszichiátriai klinikán ápolják, majd miután gyógyítása reménytelennek bizonyul, édesanyja veszi magához, annak 1897-es halála után pedig Weimarban élő nővére, Elisabeth, aki már Nietzsche halála (1900) előtt megkezdte fivére hagyatékának rendezését, s ennek során attól sem riad vissza, hogy kedve szerint változtasson a szövegeken.

Nietzsche egyes gondolataival a nemzetiszocialisták is éltek, jobban mondva visszaéltek – ami egyébként elképzelhetetlen lett volna, ha nem eleve szelektíven és célzatosan olvassák a szövegeit. Ahhoz azonban nem fér kétség, hogy Nietzsche műve rajta hagyta bélyegét a 20. század filozófiáján, irodalmán és művészetén, és abban sem kételkedhetünk, hogy a totalitárius-dogmatikus gondolkodás megannyi ellenfele került ki épp az ő olvasói közül.

▼ Marie és Pierre Curie laboratóriumukban egy népszerű francia újság címlapján. Rádiummal 1900 körül folytatott kísérleteik világszerte ismertté tették a nevüket.



UNE NOUVELLE DÉCOUVERTE. LE RADIIUM.
M. ET M^{me} CURIE DANS LEUR LABORATOIRE

Nietzschét olvasni

Nietzsche írásai bajosan illeszthetők be a hagyományos filozófia kereteibe. Gondolatait szípor-kázó, kimondottan retorikus stílusban közli, gyakorta aforizmákban és töredékekben. Műveiben nyoma sincs a tárgyilagos és józan gondolatfűzésnek, annál több a gúny, a csúfondáros kacaj. Nietzsche a „kalapácsos filozófus”. Mindenféle szisztematikus filozófiát kerül, mondván, a rendszerteremtő akarat nem más, mint a romlottság szubtilis formája és a gyengeség jele.

Nietzschét olvasni tapasztalat, kaland. Aki jól olvassa a szövegeit, azt sokkolják, sértik – ám egyúttal le is bilincselik. Milyen nyugtalanító, ahogy Nietzsche a kereszténységről ír, amelyet megvet, mert az elnyomottaknak és gyengéknek fogja pártját, holott azokat nem segíteni, hanem elpusztítani kellene! Vagy amikor a szocialistákat álruhás keresztényeknek nevezi, akik egalitárius eszméikkel csak a nagy és emelkedett dolgokkal szemben felgyülemlett gyűlöletüket fröcsögik világgá. De az is, ahogy a jó és a rossz, az igaz és a hamis, a lét és a látszat ellentétének megszüntetéséről ír, vagy a racionalitásról és a logikáról, amelyek szerint csak úgy magukhoz ragadták a hatalmat. Mindemögött azonban felsejlik a filozófus mélységes megrendültsége. Nietzsche olyan problémákat vet fel, amelyeknek jelentősége csak a 20. században lett nyilvánvalóvá.

Filológia és retorika

Nietzsche filológusnak indult, és bizonyos tekintetben meg is maradt annak. A lassú olvasás tanárának mondja magát, és azt hangoztatja, hogy a tudomány és a kultúra csak akkor mutat folytonosságot, és vívja ki önazonosságát, ha magáévá teszi a pontos és tüzetes olvasás gyakorlatát.

Bázeli professzorként több évben is előadásokat tartott a klasszikus retorikáról. Nem egy elképzelése, többek között „a hatalom akarása” is ebben a retorikai tradícióban gyökerezik. Nietzsche azzal is tisztában van, hogy a filozófia, legalábbis Platón óta, mennyire elutasító a retorikával szemben. Ám mint a nagy gyanakvás tanítója – mert így nevezte önmagát –, arra is rávilágít, hogy ezt a filozófiai folklórt át- meg átszővi és uralja a rejtett, öntudatlan és sokszor felettébb szubtilis retorika. A filozófia ugyanis megfogalmazás, a nyelv megszólaltatásának dolga. A nyelv pedig, így Nietzsche, retorika.

Nyelv és interpretáció

„Gondolatainkat mindig kéznél levő szavainkkal fejezzük ki. Vagy hogy erős gyanúmnak hangot

adjak: minden pillanatban pontosan olyan gondolataink támadnak, amelyekhez kéznél vannak az azokat kifejező szavak” – írja Nietzsche a *Virradatban* [Holnap, 2000] (Morgenröte, 1881). Másutt pedig azt mondja, hogy ott folyamodunk szavakhoz, ahol tudatlanságunk kezdődik. Arra szolgálnak, hogy kitöltsük velük az űrt, ellensúlyozzuk a hiányt.

A szavak és a hozzájuk tartozó fogalmak Nietzsche szerint nem abban az értelemben jelek, hogy valamilyen előzetesen adott valóság helyett állnak, hanem mint valaminek a létrehozói, előidézői. Rövidítés, felejtés, elhagyás, elfojtás eredményeképpen keletkeztek. Jellemzőjük, hogy azonossá teszik a nem azonosat, megszakítják a változóban levőt, leegyszerűsítik a sokféleséget. Az „én”, a „tárgy”, az „ok”, a „következmény”, az „akarat”, a „hatalom” és más hasonló szavaink nem valami valóságot jelölnek, hanem fikciók, amelyekre azért van szükségünk, hogy fenntartsuk magunkat és világunkat, és megteremtjük egymás megértésének feltételeit.

Szorosan összefügg ezzel az interpretáció kérdése is, mondja Nietzsche. Interpretálni mindezek előtt annyit tesz, mint szavakba foglalni, tolmácsolni, fordítani. Az interpretáció egyfajta *Dichtung* (költészet). Magyarázás, ami óhatatlanul belemagyarázás is; annak a fellelése, amit előbb elrejtettünk; rendezés a hagyomány adta keretek szerint. Arra hivatott, hogy megfogalmazhatóvá, kiszámíthatóvá, uralhatóvá és megjósolhatóvá tegye a világot. Végső fokon a hatalom akarásának egyik formája.

Az interpretáció nem tények interpretációja, mert egy tény már maga is interpretáció eredménye. Nincsenek tények, mondja Nietzsche, csak interpretációk. Ezenkívül az interpretációk nem is valakinek az interpretációi. Interpretátort feltételezni az interpretáció mögött megint csak interpretáció. Az interpretáció önálló létezéssel bír, akárcsak a hatalom akarása. Hogy a hatalom akarása ugyancsak interpretáció, azt Nietzsche sehol sem vitatja. Úgy tűnik, az interpretációé az utolsó szó.

Jegyezzük meg, hogy Nietzschénél szóba sem jöhet egy abszolút érvényű interpretáció. Ellenkezőleg, végtelen számú interpretáció lehetséges. „A világ inkább megint »végtelen« lett számunkra, amennyiben nem utasítjuk el a lehetőséget, hogy *végtelen sok interpretációt zár magába*.” Minden interpretáció egy adott perspektívát jelent, és végtelen sok perspektíva lehetséges.

Genealógia

Mindannak, amire Nietzsche igyekezete irányul, van egy fontos aspektusa, amit ő „genealógiának” nevez. Ki akarja dolgozni erkölcsi előítéleteink

„**Az örült.** – Nem hallottatok arról az örültről, aki fényes délelőtt lámpást gyújtott, a piacra rohant, s közben folyton azt kiabálta: »Istent keresem! Istent keresem!«. – Mivel a jelenlevők között épp sokan voltak, akik nem hittek Istenben, nagy nevetés támadt. Tán elvesztetted? – kérdezték egyesek. Talán csak nem szaladt el valamerre, mint valami gyerek? – így mások. Vagy netán elrejtőzött? Fél tőlünk? Hajóra szállt? Kivándorolt? – így kiabáltak és nevetgéltek összevissza. Az örült közéjük vetette magát, szinte átlukasztva őket a tekintetével. – »Hová lett Isten? – kiáltott föl. – Majd én megmondok nektek! *Megöltük őt* – ti és én! Gyilkosai vagyunk mindannyian! De hogyan is csináltuk ezt? Hogyan is lehetünk képesek kiinni a tengert? Ki adta kezünkbe a spongyát az egész látóhatár letörléséhez? E vonalak nélkül mi lesz egész építőművészetünk? Állnak-e házaink a jövőben is? És mi magunk vajon meg leszünk-e még? Mit tettünk, amikor e földet elszakítottuk a napjától? Merre halad most? Mi hová tartunk? Minden naptól egyre távolodunk? Nem zuhanunk egyenesen előre? Vagy hátra vagy oldalt vagy minden irányba? Van-e még fönt, és lent van-e? Nem a végtelen semiben bolyongunk? Nem érezzük az üres tér borzongató fuvalatát? Vajon nem lett-e hidegebb? Nem jön-e közelebb és mindegyre közelebb az éj? Nem kell-e lámpást gyújtunk fényes délelőtt? Nem halljuk tán az Istent temető sírásók ricsaját? Nem érezzük-e az isteni rothadás szagát? – Elrohadtak az Istenek is! Isten halott! Halott is marad! És mi öltük meg őt! Mivel vigasztaljuk magunkat mi, minden gyilkosok gyilkosai? A világ eleddig legszentebbje és leghatalmasabbja elvérzett késszúrásainktól – ki törli le rólunk a vérét? Milyen vízzel mossuk le magunkról? Miféle vezeklést, milyen szent játékot találunk ki önmagunknak? E tett nagysága nem túl-

ságosan nagy hozzánk képest? Nem kell-e istenné lennünk nekünk is, hogy méltónak mutakozzunk e tett nagyságára? Ennél nagyobb tett nem létezett soha – és aki e tett után születik, az éppen e tett révén magasabb rendű történelemhez tartozik majd, mint az előző volt!«”

„**Mi az oka vidámságunknak?** – Az új, legnagyobb esemény, hogy »Isten halott«, hogy a keresztény Istenben való hit hiteltelen lett – már előreveti első árnyait Európára. Legalább is azon kevesek, akiknek szeme, gyanakvó tekintete elég erős és finom az egész színjátékhoz, úgy látják, valamiféle napnyugta tanúi éppen, mintha valami mélységes, régi bizalom kételkedésbe csapna át: számukra világunk minden bizonnyal napról napra hanyatlóbbnak, bizalmatlannabbnak, idegenebbnek és »öregebbnek« tűnik. Ám a dolgok lényegét tekintve azt mondhatjuk: maga az esemény túlságosan nagy, távoli, nagyon sok ember képességét meghaladja, semhogy akár csak híre is már mindenkihez elérkezett volna; nemhogy még azt is tudnánk sokan, voltaképpen *mi* is történt ezzel – és mi mindennek kell még összeomlania amiatt, hogy e hitet aláásták, mert reá épült, reá támaszkodott, belenőtt: például egész európai morálunk. A megszakításnak, széthullásnak, hanyatlásnak, bukásnak e hosszú egymásutániséga, amely előttünk áll: ki tudna ma még eleget kitalálni, előrelátni belőlük, hogy a rettegés iszonytató logikájának tanáraként és előhírnökeként álljon elénk, olyan napfogyatkozás profétájaként, amelyet valószínűleg sohasem látott még ez a föld?»

Nietzsche: *A vidám tudomány.*
(Ford. Romhányi Török Gábor)

genealógiáját, a metafizikáét, annak lényegi elmentével, a lét és a látszat világának szétválasztásával, a modern kor eszményeinek és úgynevezett erényeinek genealógiáját, és a kereszténységét, amely Nietzsche szemében nem más, mint a nép platonizmusa. Ez a genealógia a kritika egyik formája, melynek során mindenekelőtt azokat a feltételeket és körülményeket kell kibontani, amelyek egy-egy értékrend létrejöttéhez szükségesek. A történelem mellett ebben a pszichológia és a nyelvészet is nagy szerepet játszik.

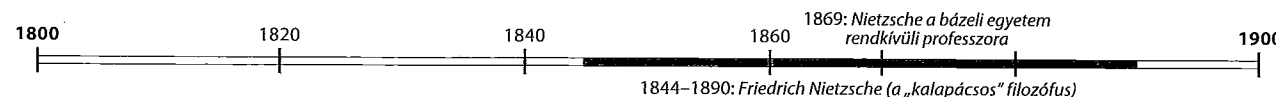
Talán legrendszerezettebb írásában, az egyébként Freud meglátásait számos tekintetben megelőlegező *Adalék a morál genealógiájához* címűben [Holnap, 1996] (Zur Genealogie der Moral, 1887) Nietzsche az erkölcsi értékek elemzésére

vállalkozik. Különbséget tesz az előkelő ember morálja, az úrmorál és az alávetett ember morálja, a rabszolgamorál között. Az előbbi azt helyesli, ami nemes, előkelő, nagy és erős, ami hozzájárul az élet kibontakozásához. A rabszolgamorál ezzel szemben életellenes értékeket, egyenlőséget és együttérzést, engedelmességet és alárendelődést, önmegtágadást és megalázkodást prédikál.

Nietzsche először is a kereszténység pszichológiáját tárja fel könyvében. A zsidóságban gyökerező titkos lázadástól fűtve a vallás mindent lealacsonyít, amire azért neheztel, mert az nemes és erős. Ami eredetileg jónak számított, azt rossznak nevezi, és amit rossznak tartottak, azt jónak mondja. Nietzsche azután a lelkiismeret pszichológiája felé fordul. Ez nem más, mint a kegyetlen-



▲ Lou Andreas-Salomé (1861–1937), aki nem viszonzotta Nietzsche szerelmét. Az elsők között volt, akik tanulmányt írtak Nietzschéről.



ség ösztöne, ami, nem tudván felszínre törni, befelé fordul. Az embert kegyetlen elégtétellel tölti el, ha bűnösnek érezheti magát, és másokra is bűntudatot erőltethet.

Végül Nietzsche az aszketikus ideál tekintélyt ébresztő hatalmáról szól. Ez az eszmény, amely mindenekelőtt a pap típusában testesül meg, velejéig nihilista. A pap előbb bűnösnek bélyegzi az embert, majd feloldozásban részesíti; rossznak festi le a világot, hogy aztán megváltásról prédikáljon.

A hatalom akarása

Az „interpretáció” és a „genealógia” mellett meg kell még említeni négy további kifejezést, amelyek nem kevésbé meghatározók Nietzsche gondolkodásában. Ezek a „hatalom akarása”, az „ugyanannak örök visszatérése”, a „nihilizmus” és az „Übermensch”.

A „hatalom akarása” kifejezést könnyű félreérteni. Talán igaz, hogy az ember uralkodni vágyik, de ez csak szimptomája a hatalom akarásának. A „hatalom” szó ebben a kifejezésben nem valami tárgy, amire az akarat irányulna, és nem is elérendő cél. És még csak arról sincs szó, hogy valaki, egy szubjektum áhítozna a hatalom megszerzésére vagy birtoklására. Ha így értenénk a kifejezést, elválasztanánk egymástól az akarást és annak tárgyát. Pedig a hatalom akarása Nietzsche-nél éppen a lét, az élet legmélyebb lényege. Ez az akarat, amely nem egység, hanem végtelen sokféleség, ily módon nem tűrhet semmiféle meg-alapozást. Az ember akarása, és az, amire ez az akarat irányul, csak hatása a hatalom akarásának, mint ahogy valamennyi érték és igazság, de még az önfenntartás és önmegsemmisítés is csak megnyilvánulásai ugyanannak.

Nihilizmus

Arra a kérdésre, hogy mi a nihilizmus, Nietzsche felelete így hangzik: a legmagasabb rendű értékek elvesztették értéküket; nincsenek többé célok, nincs válasz a miért kérdésére. A nihilizmus egybeesik azzal, amit Nietzsche úgy fejez ki, hogy „Isten halott”, de „Istenen” itt az eszmék és eszmények, a megingathatatlan igazságok és örök érvényű alapelvek egész állítólagos értékeletti világát érti. A nihilizmus nem más, mint minden érték összeomlása, köztük az emberi és humanista értékeké is.

Van továbbá gyenge, és van erős nihilizmus. A gyenge nihilizmus passzív hozzáállás; dekadens fáradtság jellemzi, nem képes arra, hogy ténylegesen elvesse a régi értékeket, így aztán arra is képtelen, hogy újakat teremtsen helyettük.

Ez a nihilizmus egy másik, a miénknél jobb világ elismeréséből fakad, ami egyet jelent az értékeitől ily módon megfosztott tényleges világunkkal szembeni lekicsinyléssel. Amikor a másik világba vetett hit hitetlenségbe csap át, nem marad más, csak a megvetés.

Az erős vagy aktív, vagy ahogy olykor nevezi, extatikus nihilizmus nyíltan hirdeti, hogy nincs igazság, és nincsenek értékek, ezáltal pedig megnyílik az út a szabad értékteremtés előtt. A tragikus ember nihilizmusa ez, aki tudja, hogy az igazság fikció, de olyan fikció, amely nélkülözhetetlen az élethez. Megérti, hogy megszűnt az ellentét az igazi és a látszatvilág között. Nemhiába mondja Nietzsche, hogy ez isteni gondolkodásmód: mérhetetlen bátorságot és szellemi nemességet feltételez. Ez az *Übermensch* (emberfölötti ember) tudása.

Az örök visszatérés

Az *Übermensch* nem a ténylegesen létező ember felnagyítása, nem nagyhatalmú uralkodó, hős vagy felsőbbrendű lény a szó hagyományos értelmében. Hanem olyan, akit önmegvetés nélküli önmeghaladás jellemez, és aki szereti a sorsát (*amor fati*), miközben nem adja meg magát a fatalizmusnak. Annak tudatában él, hogy nincs igazság, sem értékek, de akarnia kell őket. Olyan, mint egy művész, aki világot teremt, és amit megvalósít, azt tényleg valóságosnak akarja. Az *Übermensch* tudja, mit jelent, hogy örökké visszatér minden.

Az örök visszatérésről Nietzsche maga azt mondta, hogy a legmélyebb gondolata. Nem kozmológiai teóriáról van szó, s még kevésbé lélek-vándorlásról. Hanem a levés ártatlanságának leg-radikálisabb igenléséről, a világ teljes igenléséről úgy, ahogy az van. Az örök visszatérés tana vállalás bűn és hiány nélkül, nincs benne elvágódás valami korábbiba, menekülés egy másik, földön kívüli világba. Minden ismétlődik; sem nem rossz, sem nem jó, egyszerűen csak van.

Ez az örök visszatérés a magva Zarathustra üzenetének, amelyet Nietzsche az *Így szólott Zarathustra*-ban fogalmaz meg. Választása azért esik Zarathustra alakjára, mert a hagyomány szerint ő volt az első, aki a Nietzsche szerinti legnagyobb eltévelyedés, a jó és a rossz dualizmusára épülő morált tanította. Ezért neki kell lennie annak is, aki az eltévelyedést elsőként látja eltévelyedésnek. Nietzsche Zarathustrája a morál és mindenféle dualizmus meghaladását hirdeti. Ő adja hírül Isten halálát is. Stílusukat, képeiket és szóválasztásukat tekintve beszédei sokban rokoníthatók az evangéliumokkal. Nietzsche meggyőződéssel vallja, hogy örömhírt hozott, amely Zarathustra szavaival így foglalható össze: „*Maradjatok hívek a földhöz!*”

Első beszédében Zarathustra a szellem három átváltozásáról beszél: hogyan lesz a szellem tevé, a tevé oroszán, az oroszán pedig gyermek. A tevé igás állat; letérdel, hogy magára vegye a terhet, a kötelességét, a „neked kell” parancsát. Terhe alatt a sivatagba, az ürességbe siet, hogy ott bömbölő oroszánná változzon, ami mindent szétzúz mancsával, és elnyel. Szent *nem* a kötelességgel szemben – ez az oroszán. Az oroszán végül gyermekké változik, ártatlanul, gyanútlanul játszó gyermekké, akinek megadatott a felejtés és a szüntelen újrakezdés. A gyermek szent igenlés. Ez az, amire a gyermek képes, szemben az oroszánal. Nem a harag űzi el a nehézkedés szellemét, hanem a nevetés.

Minden érték átértékelése

Nietzsche Zarathustrájának szent igenlését nem lehet és nem is szabad elválasztani egy radikális *nemtől*: minden addigi érték lerombolásától. Nietzsche „nagy hadüzenetről” beszél, mely nem ennek vagy annak szól: mindennek, amit addig hittek, kívántak és megszenteltek. Bűverejű sza-

vakkal, a retorika teljes eszköztárával felfegyverkezve száll síkra a modernitás, az uralkodó morál és a keresztény vallás ellen. Írásai dühödt agresszivitást mutatnak, amely *Az Antikrisztus* (Der Antichrist) lapjain szélsőséges formát ölt. Kirohanásaiban éppúgy ostromozza Pált, a zsidókat és a papokat, mint Luthert és a németeket, akiknek a protestantizmus a lelken szárad; semmit sem kímél, ami a keresztények szemében tiszteletre méltó. Egyedül a Názáreti Jézus alakja iránt mutat némi csodálatot.

Nietzsche agresszivitása azonban nem tisztán negatív. Annak az aggodalma is ott sejlik mögötte, aki új perspektívákat akar nyitni. Ha a végül befejezetlenül maradt *A hatalom akarása* alcíme *Minden érték átértékelése* (Umwertung aller Werte) lett volna, akkor ez a program nemcsak az értékek lerombolását hirdetné, hanem egyszersmind az uralkodó értékskálák próbája is lenne, amely lehetőségeket teremt az újak megalkotására. „Új fülek új zene számára”, írja egy helyütt Nietzsche. „Új szemek, melyek a legtávolabbi dolgokra néznek. Új lelkiismeret olyan igazságok számára, melyek mostanáig némák maradtak.”



▲ Az *Így szólott Zarathustra* első holland kiadásának címlapja. Nietzsche ezt a művét tekintette életműve csúcspontjának.

▼ *Un dimanche d'été à la Grande Jatte* (Vasárnap délután a Grande Jatte szigeten) című híres képén Georges Seurat kora új elméleti felismeréseinek alapuló technikát alkalmazott. De festményének itt látható részlete a majdnem-század vég atmoszférájából, annak megejtő nyugalmaiból és kiegyensúlyozottságából is sugároz valamit.



9

► A 20. század kezdetén a klasszikus, statikus világképet egyre nagyobb mértékben felváltotta a modern fizika világképe. Ezzel párhuzamosan nagy fejlődésen ment át a modern művészet is. A valóságot új módon észlelték. Mondrian még a háromdimenziós teret is meg akarta szüntetni, és ki akarta kapcsolni az időt.

A HUSZADIK SZÁZAD

Fordulat és válság

Ennek az évszázadnak a filozófiája nem kötelezte el magát egyetlen egységes vezéreszme mellett. Olyan korszakot tükröz, amelyet mély meghasonlottság jellemezett és döntő változások rázkódtattak meg. A kortárs filozófiában nyomon lehet követni bizonyos áramlatokat, illetve tendenciákat, ezek azonban egymástól viszonylag függetlenül fejlődtek és léteztek.

Ide tartozik például a Husserl által inspirált fenomenológiai mozgalom, amely egzisztencialista filozófiává alakult. A fenomenológiai gondolkodás a tudatból indul ki. Emellett bontakozik ki ebben az évszázadban a filozófiának egy analitikus irányzata, amelyet az úgynevezett nyelvi fordulattal, a nyelv felé fordulással jellemezhetünk. A filozófiai problémákat a köznap nyelv problémáiként értelmezik. Egy harmadik irányzat főleg a század második felében körvonalazódott. A filozófiának ez az alakzata a modern társadalomra és kultúrára reflektál, megkérdőjelezve ennek alapelveit és eszményeit.

▼ Marinetti első kiáltványa a futurizmust, a hivatalos művészettel szembe forduló forradalmi mozgalmat hirdette meg. A manifestum a „Le Figaro” című újságban jelent meg (1909 februárjában).



Forrongás 1900-ban

Kevés dokumentum jellemzi találébban a 20. század első éveinek atmoszféráját, mint a Filippo Tommaso Marinetti által fémjelzett, és a „Le Figaro” 1909. február 20-i számában közzétett futurista kiáltvány. Ez áll benne: „Meg fogjuk énekelni a munkától, örömtől vagy a lendületől felkavart nagy tömegeket: megénekeljük a forradalmak sokszínű és sokhangú áradatait a modern világvárosokban; megénekeljük a fegyvergyárak és vad villamos holdaktól megvilágított hajógyárak vibráló éjszakai tüzeit.”

Amikor Marinetti ezt írta, az uralkodó közhangulat azt sugallta, hogy a világ egészen más lesz, hogy gyökeres változás áll küszöbön: a technikai találmányok, a városok rohamos növekedése, a tömegtermelés és a társadalmat és gazdaságot érintő mélyreható átalakulási folyamatok összeegyeztethetetlenek voltak az olyan kényelmes polgári világgal, amelyben nem kapott teret a sebesség, a dinamika, a mobilitás és a telekommunikáció. Nagy izgalommal és magasroptú várakozásokkal néztek a jövő elébe.

Ez a nyílt szakítás a múlttal megváltoztatta a látásmódot, aminek következtében végül is újra kellett definiálni a jelent. A természettudományokon belül zajló forradalmi változások megrendítették a klasszikus fizikai gondolkodás alapjait. A kvantumfizika terén elmosódott a részecske- és a hullámjelenségek közötti különbség. A korpuszkuláris modell a kvantumelmélet váltotta fel. Einstein relativitáselméletével, a fizika második fontos fejleményével, amely a század első éveit köthető, végül a tér és az idő is elvesztette azt az abszolút jellegét, amivel a newtoni világképben még rendelkezett. A modern fizika egy új világlátás lehetőségét nyitotta meg, és egváre inkább kiszorította a klasszikus fizika „statikus” világképét.

Ezzel párhuzamosan a képzőművészetben is radikális forrongás zajlott. A tér és idő régi elképzelésével való szakítás itt is a valóság egészen másfajta érzékeléséhez vezetett. A kubisták megszabadultak a reneszánsz perspektíva négy-száz éves hagyományától; műveikben perspektívák sokasága töri meg a teret. A futuristák az idő és a sebesség új észlelésének kifejezésformáit keresték. Piet Mondrian végül kimondottan a háromdimenziós tér „megsemmisítésére” és az idő „kikapcsolására” törekedett.

A pszichológia fejlődése, ezen belül főleg Freud pszichoanalízise, aki 1900-ban tette közzé *Álomfejtését*, szintén érzéketesen jelzi azt a korszakváltást, amely elszakant szakít a tradíciókkal. Míg az emberre addig mint öntudatos és autonóm lényre lehetett tekinteni, aki úgy irányítja a cse-

lekedeteit, mint egy kapitány a hajóját, Freud szerint a tudatot tudattalan folyamatok determinálják. Ez a felfogás késztette arra, hogy a pszichológiát a természettudományok körébe sorolja.

Az itt röviden felvázolt tendenciák rajzolják meg – nem feledkezve meg azokról a társadalmi és politikai átalakulásokról, amelyek Oroszországban forradalomhoz, majd egy kommunista állam létrehozásához és megszilárdulásához vezettek – a századforduló filozófiai gondolkodásának hátterét.

A francia Bergson és az amerikai William James – egyaránt bírálta a klasszikus fizika mechanikus világképét és a vele járó determinizmust. Bergsonnál ez az időfogalom újradefiniálásához vezetett. Husserl filozófiája, amely erősen befolyásolta a 20. századi gondolkodást, szintén ezt az új szellemet szívta magába, ő is szakított a megelőző korszak túlnyomórészt természettudományos irányultságával. A pszichologizmusnak és a tudat naturalizálásának Husserl által megfogalmazott kritikája magyarázza *Logikai vizsgálódásainak* sikerét. Könyve Freud *Álomfejtéséhez* hasonlóan 1900-ban jelent meg.

Más irányzatokra a fizika területén jelentkező új felismerések hatottak, vizsgálódásaikban ezek a matematikában és logikában már korábban bekövetkezett fejleményekhez kapcsolódtak. Ez a gondolkodói irányzat többek között Georg Cantor (1845–1918), Augustus de Morgan (1806–1871), George Boole (1815–1864) és Frege nevéhez fűződik. Ezen a területen mérőföldkőnek bizonyult a *Principia Mathematica*, amely 1910 és 1912 között jelent meg Russell és Whitehead közös munkájaként. Nemcsak a matematika és a logika élt át hatalmas fellendülést, de más területek alapjainak kutatása, mindenképp a fizika produkált ilyen ugrásszerű fejlődést. A fiatal Wittgenstein ösztönzést merített ezekből a logikán belüli újabb megfontolásokból. A Bécsi Kör tagjai elutasítottak minden metafizikai spekulációt, meg voltak győződve arról, hogy csak az észlelésen alapuló kijelentéseknek és a világról tett tudományos megállapításoknak van megismerő értékük. Ezzel már el is jutottunk a vita kellős közepébe.

Összefoglalóan talán leszögezhető, hogy a 20. századi filozófiában a legfontosabb fejlődés a századforduló idején vette kezdetét.

A válság

Az első világháború kitörésével a 20. század be-köszöntét kísérő kreatív optimizmus komor hangulatba csapott át. Emberek milliói veszték oda az értelmetlen lövészárók-háborúban.

Walter Benjamin egy határos képpel így jellemzi ezt a helyzetet: „Egy nemzedék, amely még



a lóvasúttal ment az iskolába, most egyszercsak ott állt a szabad ég alatt egy olyan tájban, amiben semmi nem volt már úgy, mint azelőtt, csak a felhők, és középen, romboló ostromok és robbanások erőterében az aprócska, törekeny emberi test.”

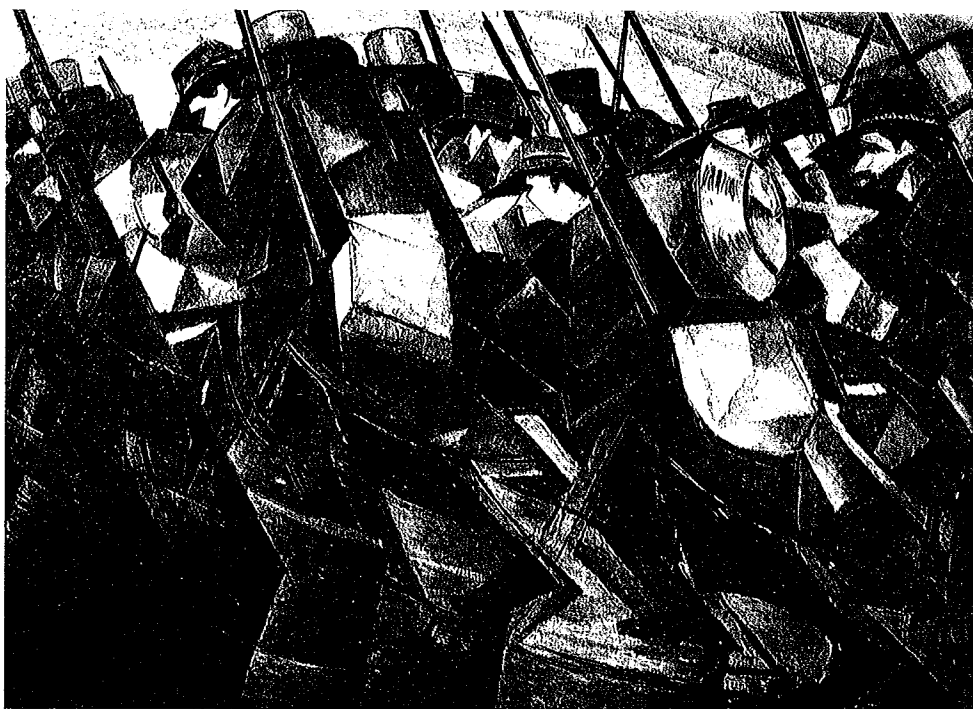
Sokan osztották Nietzsche véleményét, aki szerint a nyugati kultúra komoly válságba került. Ez a válság nyilvánult meg a borzalmas háborús erőszakban, és a harmincas évek nagy gazdasági válságával ez a krízis csak fokozódott. A nemzeti-socializmus előretörése és a második világháború tovább erősítette azt az érzést, hogy a kulturális hanyatlás korát éljük.

A dadaisták művészete korai tükrözője ennek a kétségbeesett alaphangulatnak. Theo van Doesburg ezt írta Dada-kiáltványában: „A dada súlylyedő hajót lát minden dogmában, s minden formulában olyan szöveget, amivel egy korhadó, súlylyedő hajót (nyugati kultúránkat) próbáljuk összetartani.” A dadaisták „ellenművészetet” űztek, ezzel tették vita tárgyává a „művészet” jelenségét.

Ezzel analóg módon kritizálták az úgynevezett nyelvanalitikus filozófusok a filozófiát azért, hogy a filozófiai nyelvhasználatot bírálták. Nem utolsósorban azért, hogy elhatárolódjanak a megelőző évszázad (a 19. század) nagyjából rendszeres gondolkodásától, minden figyelmüket a nyelvi árnyalatokra fordították. A filozófia olyan tudományos diszciplínává alakult, amelynek számot kell adnia a módszeréről. Az analízis megfelelő módszernek bizonyult erre a célra, a logika pedig a neki leginkább megfelelő eszköznek. Az analitikus fi-

▲ Lyonel Feininger *Uprising* (Forradalom, 1910) című képén az emberalakok a tömegben olyanok, mint az apokaliptiszbe rohanó marionettfigurák.

► A háború lenyűgözte és stimulálta a futurizmus művészeit, a Marinetti vezette modern festészeti irányzatot. „Nincsen szépség harc nélkül, nincsenek mesterművek agresszió nélkül” – jelentette ki az angol Christopher Nevins, akinek itt látható festménye a lövészárkokba való visszavonulást ábrázolja (*Returning to the Trenches*, 1914-1915).



▼ A háború kelyhe. Louis Raemaekers „Prosit, civilizáció!” (1916).



lozofiára való törekvésben a század első éveinek még töretlen filozófiai lendülete nyilvánul meg.

Ezzel szemben a *Lét és idő*, amely Heidegger híressé tette, nyilvánvalóan a korszak válságghangulatát fejezi ki. Heidegger felfogása szerint az ember „bele van vetve”, be van zárva a születése és a halála közé. Szerinte az emberi „létezés” (Dasein) [a jelenvalólét] elemzése hivatott arra, hogy rámutasson a „lét” jelentőségére. Ez már a *Lét és idő*ben is a modern gondolkodás alapjainak új megvilágításba helyezéséhez vezetett. Későbbi műveiben Heidegger még alaposabban kidolgozta ezt a kritikát.

Lázadás és az újkori gondolkodás kritikája

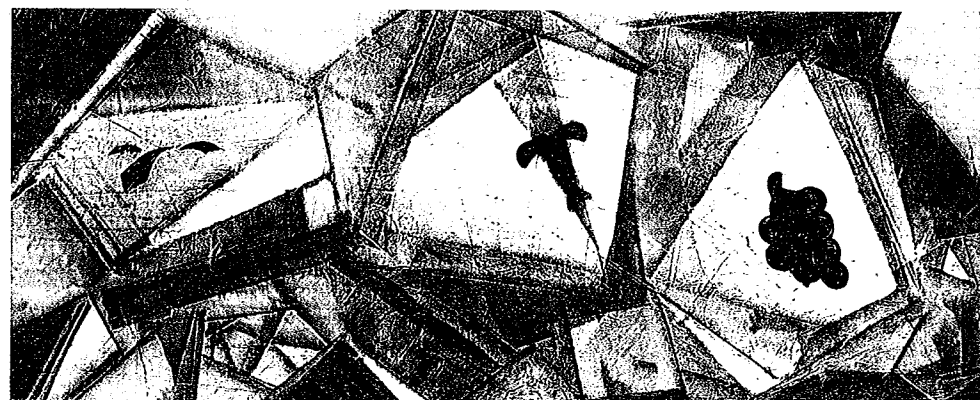
Nem csoda, hogy a modernitás kultúrájának és gondolkodásának bírálata a második világháború utáni években még radikálisabbá, megsemmisítőbbé és alapvetőbbé vált.

Már a háború kitörése előtt, a harmincas években színre lépett egy tudós csoport, amely később a Frankfurter Iskola néven vált ismertté. Egészen a hatvanas évekig dolgoztak elméletükön és hirdették tanításukat, a „kritikai elméletet”, amellyel a modern társadalom és kultúra alapjainak elmentmondásosságát akarták kimutatni, ami aztán a pusztító háborúba és Auschwitz poklába torokollva manifesztálódott megrázó módon.

Jean-Paul Sartre más értelemben képviseli a háború utáni évek szellemiségét.

Le lehet leplezni az emberi létezés abszurd és értelmetlen voltát – ezt a megítélést sugallja a korabeli párizsi divat, a színház, a film és a sanzon –, és mégis, vagy éppen ezért létezik szabadság a szó legjobb értelmében. Ez a szabadság késztet minket a választásra és arra, hogy egyúttal vállaljuk választásunkért a felelősséget. Így fordult szembe Sartre mindazok gyávaságával, akik a háború után arra hivatkoztak, hogy „mi nem tudtunk róla”.

A hatvanas években újra feltámadt az az opti-



► A bölcsesség gyakran visszatérő téma Max Ernst festményein és rajzain. Ábrázolta a bölcsességet meztelen nőalakként, és megalkotta a filozófia különböző más jelképes ábrázolásait is. Az itt látható festmény három gondolatrendszer állít egyenrangúként egymás mellé (1957).

mizmus és reménykedés, amely a 20. század kezdetét jellemezte. Újra úgy lehetett érezni, hogy az elmúlt történelmi korszak depressziója után pozitív fordulatot vehet a történelem. A hepeningen neveltségessé tették a hatalmasokat, a diákok fellázkodtak a régi tekintélyek ellen, elfoglalták az egyetemeket. Egymást érték a tüntetések. Egy új, erőszakmentes erő jelent meg, a *flower power*.

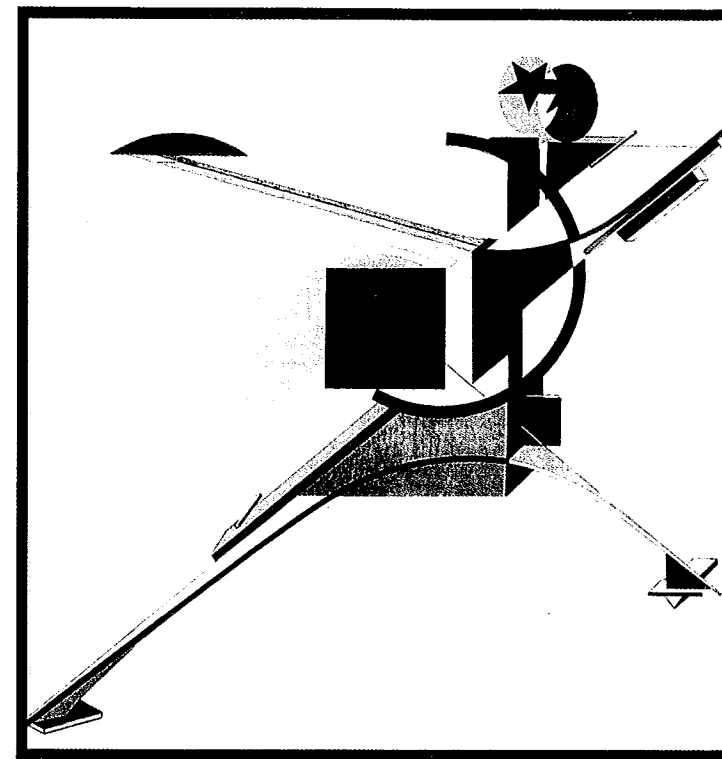
Ez az időszak érezte hatását a filozófiában is. Habermas, a Frankfurter Iskola ifjabb nemzedékének legjelentősebb képviselője, sok diáknak a demokratikusabb társadalomba vetett reményét fogalmazta meg. A tudományos és technikai gondolkodást meghatározó racionalizmus egykori felfogását az ész más formájával kellene felváltani: olyan gondolkodással, amely nagykorú és felelős emberré tesz minket. Ez a nagykorúság egy olyan demokrácia alapja, ahol a konfliktusokat nem az öklök, hanem az érvek ereje, a diskurzus oldja meg.

A különböző keleti filozófiai hagyományokhoz való odafordulással más módon is megpróbálták gazdagítani a megmerevedett nyugati gondolkodást. Újra felfedezték és olvasni kezdték Radhakrishnant, Suzukit, Nishidát, azokat a gondolkodókat, akik hidat vertek a keleti és a nyugati gondolkodás közé.

A hatvanas évek másként hatottak a legújabb francia filozófiára. A 68-as gondolkodás a párizsi diákmozgalomból ered. Itt is megkérdőjeleződött a modern gondolkodás 300-400 éve, valamint a szubjektum autonómiájába vetett hit. Foucault arra törekedett, hogy felszínre hozza a gondolkodás mögötti elgondolást és a rendszer mögött megbúvó szisztémát.

Ezek a gondolatok mind a posztmodern filozófiához vezettek, amely a maga sajátos módján juttatta kifejezésre a modern nyugati gondolkodás kritikáját. A pluralitás parancsa különböző gondolkodási „stílusokat” és különböző „igazságokat” enged meg. Mert azt, hogy mi számít igaznak, egy adott világképen belül határozzák meg, és a mi posztmodern társadalmunkban különböző világképek léteznek egymás mellett.

Így aztán úgy tűnik, mintha ledőltek volna a különböző filozófiai áramlatok közötti korlátok. A pluralitás posztmodern gondolata véget vet az arról folytatott eddigi vitáknak, hogy kinek van igaza.



▲ El Lisszickij orosz építész és konstruktivista művész vázlata A. Krucsonih *A Nap legyőzése* című

futurista operájához. Erről a vázlatról készült volna egy elektromechanikus bábu.

▼ A holland Provo-mozgalom a hatvanas években: a hatalom provokálása a társadalom felszabadítása céljából.



Bergson és a pragmatizmus

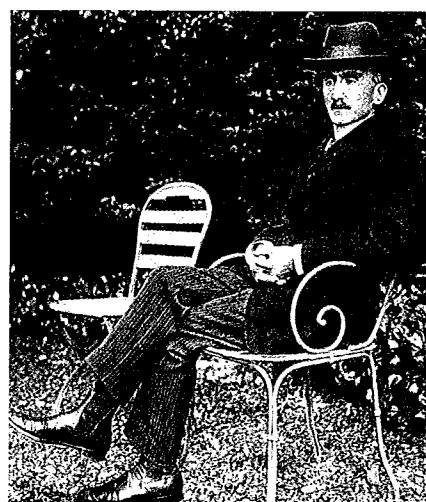
A 20. század elején Henri Louis Bergson (1859–1941) számított kora legjelentősebb filozófusának. Az első világháború alatt a francia kormány diplomáciai feladattal Amerikába küldte. Arról kellett Wilson elnököt meggyőznie, hogy álljon Franciaország mellé. A háború után Bergson a Commission Internationale de Cooperation Intellectuelle-nek (az UNESCO egyik előfutárának) az elnöke lett. Számos díj és kitüntetés után 1927-ben végül az irodalmi Nobel-díjat is megkapta.

Bergson Párizsban született. Apja lengyel származású zenész volt, anyja angol családban született. Párizsban az École Normale Supérieure-ön tanult. 1900-ban lett a Collège de France-ban egyetemi tanár. Tudós életének legfontosabb eseménye a *durée*, a „valódi idő”, a tartam felfedezése volt. Ez a felfedezés, ahogy barátjának, William Jamesnek írta, jövőbe mutató megfontolásokhoz szolgált neki kiindulópontul, amelyek végül arra késztették, hogy megkérdőjelezzen majdnem mindent, amit addig elfogadott, és egészen új felismeréseknek nyitott teret.

1899-ben lépett Bergson a nyilvánosság elé az időre vonatkozó gondolataival, ezek alkották a magvát a disszertációjának, amely *Tanulmány eszméletünk közvetlen adatairól* (Essai sur les données immédiates de la conscience) címet viselte. [Idő és szabadság. Reprint kiad. Universum, 1990]. Ezt követte egy kisebb tanulmány: *A nevetés* [Gondolat, 1994] (Le rire, 1900), valamint egy cikksorozat, *Matière a mémoire* (Anyag és emlékezet, 1896) és a *Teremtő fejlődés* [Akadémiai Kiadó, 1930] (L'évolution créatrice, 1907).

1914-ben befejezte tudományos pályafutását. Utolsó nagy műve *Az erkölcs és a vallás két forrása* [Szent István Társulat, 2002] (Les deux sources de la morale et de la religion) 1932-ben jelent meg. Ennek a műnek az óvatos optimizmusa éles ellentétben áll azokkal az eseményekkel, amelyek időközben Európára vetették árnyukat.

Amikor Bergson meghalt, Párizs német megszállás alatt állt. Halála Paul Valéry szerint egybeesik a nyugat-európai kultúra egyik korszakának lezárulásával. Bergson egy már elmúlt korszakhoz tartozik, és neve, Paul Valéry szerint, az utolsó nagy név az európai szellem történetében.



▲ Bergson néhány évvel főműve, a *Teremtő fejlődés* (1907) megjelenése előtt.

Bergson filozófiája, James és Dewey pragmatizmusa különbözőképpen hatott a 20. század filozófiájára. Bergson műve főleg a század első felének Franciaországában talált nagy visszhangra, míg a pragmatizmus, amely az Egyesült Államokban gyökerezik, az egész évszázadban figyelmet keltett. Sem Bergson, sem a pragmatisták nem voltak hajlandók gondolataikból filozófiai rendszert építeni. A filozófiának az ő felfogásuk szerint speciális kérdéseket kell vizsgálnia és megválaszolnia. Átfogó rendszerek kidolgozása szerintük abból az igényből fakad, hogy tudomány váljon a filozófiából, ez pedig olyan célkitűzés, amely nem fér össze az ő kutatói törekvéseikkel.

Bergson időfilozófiája

Bergson, aki a francia spiritualizmus hagyományát folytatja, a pontosságot hiányolta a korabeli filozófiából. Ez annál is figyelemre méltóbb, mivel Bergsonnak sokszor a szemére vetették, hogy előszeretettel alkalmazott képes kifejezőmódot. A pontatlanságon azonban Bergson azt értette, hogy a filozófiai rendszerek túlságosan elvontak voltak ahhoz, hogy konkrét problémákkal is képesek legyenek foglalkozni.

Bergson életművében az egyik központi kérdés az idő problémája. Egy Jamesnek szóló levelében egyszer az írta, hogy fizikai tanulmányai során tette a legfontosabb felfedezését az időről. A fizikai időnek nincs tartama (*durée*), ez csak az egymásra következő pillanatok matematikai, térbeli vetülete. Az az idő azonban, amelyet valóban megtapasztalunk, tartam, haladás és megújulás. Ezt az időt nem lehet mérhető egységekre felosztani, mint azt az időt, amelyet vonalként vagy idő-tengelyként ábrázolnak. Ez áramlik. Az igazi idő vagy tartam megfordítható; egymásra következő állapotai átfolyanak egymásba.

Ezt a különbséget a valódi idő és a geometriai idő között, amelyet fizikális modellekkel lehet leképezni, Bergson a *Tanulmány eszméletünk közvetlen adatairól* címmel írott disszertációjában dolgozta ki. Azt mutatja meg, hogy a jelenségek és tárgyak tudományos elemzése során leegyszerűsítés történik annak érdekében, hogy törvényszerűségeket fedezhessenek fel: ha adva van egy rendszer kiinduló állapota, kiszámítható lesz a megelőző és a következő állapota is. A mechanikus magyarázatnak Bergson szerint az a lényege, hogy a jövőt és a múltat a jelenből kiszámíthatóként fogja fel. Ezek az állapotok úgy jelennek meg, mint a jelen függvényei, ami azt a benyomást kelti, hogy *minden adva van*. Ha azonban minden pillanatban adva van minden, és a jövő már el van döntve, és benne van a jelenben, akkor a tényleges idő, amely haladást és megújulást tételezne, nem fér hozzá a történésekhez. Ebből vezeti le

Bergson azt a tételét, hogy a világ fizikai leírásában nincs helye a valódi időnek vagy tartamnak. A tudomány csakis a tartam nélküli, materiális tárgyakkal foglalkozik, amelyeknek egymáshoz való viszonya determinált.

A téma további kidolgozása

Az *Anyag és emlékezet* Bergsonnak talán a legsokrétűbb műve, amely a maga korában nagy elismerésre talált. A tudományellenesség vádja, amelyet filozófiájával szemben később felhoztak, ennek a könyvnek a tekintetében teljesen indokolatlannak látszik. Franciaországban egyenesen „új filozófiáról” beszéltek Bergson kapcsán. Ugyanilyen nagy jelentőségűnek találta James is Amerikában és Windelband Németországban.

A mű középpontjában a test és a szellem közötti összefüggés kérdése áll. Bergson ennek vizsgálatába bevonja a biológia, az orvostudomány és a pszichológia újabb eredményeit. Az afázia – a beszédközpont sérülése miatti beszédzavar – példáján bizonyítja be, hogy az emlékezetet nem lehet pusztán materiálisan megérteni: amilyen kevésbé lehet a beszédzavart a központi idegrendszer károsodásával kellőképpen megmagyarázni, ugyanúgy nem lehet a memóriát pusztán materiális folyamatokra redukálni – pszichikailag az időbeli tartam jellemzi, ugyanis a testi jelenséghez is hozzátartozik bizonyos tartam. Ezzel a felismeréssel Bergson megtörte a test és a lélek dualizmusát. A pszichikai tartam nem esik minden további nélkül egybe a fizikai tartammal. Bergson különböző



ritmusokról beszél. Az anyag térbeli kiterjedése szerinte egy „elvékonyult”, „megnyújtott” tartam.

Bergson a *Teremtő fejlődés* révén tett szert világhírnévre. Az élan vital, az életlendület fogalma, amelyet e műben bevezet, a *durée*, a tartam fogalmának továbbfejlesztése. Az *Anyag és emlékezet*ben úgy jellemezte az emlékezetet, mint pszichikai és neurológiai funkciót, ez teszi lehetővé, hogy emlékezzünk a tartamra. Minden tudatállapot a múlt meghosszabbítása a jelenbe. A *Teremtő fejlődés*ben ezt a gondolatot a darwini evolúcióelmélettel kapcsolja össze, és még alaposabban ki-munkálja. Az idő mint tartam teremtő funkciót kap. Az élet voltaképpen tartam, ennél fogva pszichikai rend. Az evolúcióban megnyilvánuló életlendület a majdnem tartam nélküli és kaotikus matéria rendjét az organizmusok, a szervezett egységek rendjébe fordítja át.

◀ Az expresszionistákat annyira megrendítette az emberi szenvedés, a szegénység, erőszak és szenvedély, hogy nem

tartották tisztességesnek a művészetben a harmónia és a szépség ábrázolását.



▲ Nem sok kortárs filozófus tette a sportot vizsgálódás tárgyává. Helmuth Plessner (1892–1985) német filozófus és antropológus viszont szentelt néhány tanulmányt ennek a témának. A vámos Rousseau ihletésére festette meg Robert Delaunay a *cardiffi rugby csapat* című képét (1912–1913). Astra egy repülőgép neve volt.

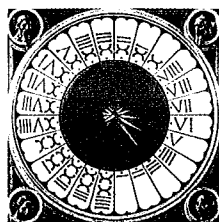
„Nem ismételtethetjük elégszer: az intuíciónál át lehet menni az elemzésre, de az elemzésről nem az intuíciónál.”

A változékonyságból annyi változatot, annyi minőséget vagy módosulást csinálunk, ahányat csak nekem tetszik, mert ezek megannyi mozdulatlan képek, melyeket az elemzés vesz fel az intuíciónál adott mozgékonyaságról. De ezek az egymáshoz illesztett módosulások nem nyújtanak semmi olyat, mi a változékonysághoz hasonlítana, mert annak nem részei voltak, hanem elemei, s ez egészen más dolog.

Vegyünk például a homogénséggel legszomszédosabb változékonyságot, a térbeli mozgást. E mozgás mentén mindenütt képzelhetünk lehetséges megállásokat, ezeket hívom a mozgó test helyzetének, vagy a pontoknak, amelyeken a mozgó test átmegy. De pontokból, ha még végtelen sok van is belőlük, nem csinálhatok mozgást. Ezek nem részei a moz-

gásnak; mind róla készített felvételek; nem egyebek, mondhatnók, mint megállásföltevések. A mozgó soha sincs valószínűsége egyik pontban sem. Legföljebb azt lehet mondani, hogy átmegy rajtuk. De az átmenés, mely mozgás, semmi közösségben sincs a megállással, mely mozdulatlanság. Mozgás nem tevődhet mozdulatlanságra, mert akkor összeesne vele, s ez ellentmondás volna. A pontok nincsenek a mozgásban, mint részek, sőt, a mozgás *alatt* sincsenek, mint a mozgó helyei. Egyszerűen mi vetítjük őket a mozgás alá, mint megannyi helyet, ahol a mozgó test volna, ha megállna, de föltevés szerint nem áll meg. Ezek tehát tulajdonképpen nem pozíciók, hanem szuppozíciók, az elme látásai vagy nézőpontjai. Hogyan alkothatnánk dolgokat nézőpontokból?”

Bergson: *Bevezetés a metafizikába.* (Ford. Dienes Valéria)



▲ Bergsonnál a valódi idő lényegében más, mint amit az óra mutat. A valódi idő, a *durée* nem mérhető, egymásba folynak benne a minőségileg különböző pillanatok.

Az életlendületet sokszor hasonlították az élet-erő hagyományos fogalmához, melyet a vitalizmus jellemez. Bergson azonban nem tételez valamiféle tudományosan bizonyíthatatlan erőt, lelki szubsztanciát vagy más hatóerőket. Ezzel is a *durée*-re utal, amely túlmegy a mechanisztikus magyarázatmintákon, és a materialista determinizmus cáfolatául szolgál. A *durée* mint életlendület biztosítja a biológiai variációkat – ami a darwini elmélet nem bizonyított dogmája. Az ember része ennek a teremtő fejlődésnek, *homo faber*, olyan lény, amely szabad cselekvésével alakítja a környezetét.

Utolsó nagy művében, *Az erkölcs és a vallás két forrásában* dolgozza ki Bergson az ember és a világ, az erkölcs és a vallás viszonyára vonatkozó elgondolását. Ebben is empirikus tudományos eredményekre támaszkodik. Az erkölcsöt elsősorban társadalmi hatásra bekövetkező jelenségnek tekint. Mint ilyen, nem racionális megfontolásból fakad, előfordul például a hangyáknál és a méhek-nél is. Ennek a morálnak az a célja, hogy a társadalmat a fennmaradáshoz szükséges és a társadalmat kifelé lehatároló rendbe terelje.

Az élet eredetére és céljára vonatkozó kérdésekre ebben a zárt társadalomban egy statikus vallással válaszolunk, amely a mindenkor fennálló rendet kötelező erejűként igazolja. Az első forrás, amiből az erkölcs és a vallás táplálkozik, ezek szerint a túlélést biztosító szabályok ösztönös követése.

A második forrás túlmegy ezen a zárt modellen. A társadalom megnyílik egy dinamikus folyamat előtt. Egy másféle szemlélet képviselőjének szabadsága válik morális kötelezősséggé. Így álltak ellen a nagy moralisták és próféták a társadalmi

nyomásnak, és fogalmaztak meg ideálokat. Ők az élet teremtő forrásával lépnek érintkezésbe, amelyet általában Istennek szoktak nevezni. A nyílt társadalom moráljának és vallásának megvan a saját dinamikája, amelyet misztikus életszemlélet is inspirálhat.

Peirce pragmatizmusa

Charles Sanders Peirce (1839–1914) nem részeseült filozófiai képzésben. Kémia szakon végzett, és az amerikai Coast and Geodetic Survey-től kapott különböző megbízásokat. Egyetlen könyve, a *Photometric Researches* a csillagászat terén végzett tudományos kutatás eredménye volt. Peirce autodidakta módon vált filozófussá. Baráti köre nagyra tartotta gondolatait, de csak jóval halála után, 1931-től tett szert világhírnévre, amiktől elkezdtek megjelentetni Összegyűjtött írásait (*Collected Papers*, 1931–1958). Peirce filozófiáját a filozófiai problémák háromszintű megközelítése jellemzi a filozófia minden területén.

Saját magát Peirce gyakorlati embernek tartotta, a legtöbb filozófust viszont akadémikus szeminaristának. A filozófiai elméletek legtöbbjét, főként a metafizikaiakat érthetetlen filozófiai szakzsargonnak tekintette, melyekben az egyik szó arra szolgál, hogy egy másikat definiáljon. Ha minden feleslegeset félretolunk, csak olyan filozófiai kérdések maradnak, amelyeket tudományos módszerekkel kell vizsgálni. A pragmatizmus, amelyet új fogalomként vezetett be, mutat néhány párhuzamot a pozitivizmussal, de nem tévesztendő össze vele. A pragmatizmus a megismerés és a cselekvés viszonyát vizsgálja. Mégse fordul szem-

be a metafizikával, hanem olyan módszert képvisel, amely a metafizikai fogalmakat is a jelentésük és a hatásuk felől igyekszik magyarázni.

Hogyan tegyük világossá eszméinket? [In: *Pragmatizmus*. Gondolat, 1981] (How to make our ideas clear?, 1893) című híres cikkében Peirce a következőképpen határozza meg, mikor világos egy fogalom: „... vegyük tekintetbe, hogy milyen – feltehetően gyakorlati következményekkel járó – hatásai lehetnek fogalmunk tárgyának. Az e hatásokról alkotott fogalmunk teljességgel kimeríti a tárgyról alkotott fogalmunkat.” Ennek a definíciónak a lítium kémiai elemére való alkalmazása akkor nagyjából a következőképpen fest: Egy kémiai könyvben a lítiumot egy bizonyos atom-súllyal rendelkező elemként határozzák meg. Egy pragmatista beállítottságú szerző ezzel szemben azt mondaná, hogy van egy olyan anyag, amely meghatározott módon viselkedik, ha meggyújtják, van egy sajátos szilárdsága és színe, bizonyos savakban oldódik, és más anyagokkal elegyedik, ami az elektrolízis során sajátos eredményhez vezet; ennek az anyagnak a matériája a lítium.

A pragmatista ily módon köti össze a racionális jelentést a kísérleti jelenségekkel, azaz olyan eseményekkel, amelyek hasonló körülmények között mindig újra bekövetkezhetnek. Módszere nem elsősorban a dedukció, amely általános törvényekre szorítkozik, és nem is az indukció, amely kizárólag az egyedi jelenségre hagyatkozik, hanem az abdukció, amely hipotéziseket állít fel a lehetséges realitásokra vonatkozóan.

Peirce síkraszál az általános törvények realitása mellett. Ezek a törvények a jelenségek olyan tulajdonságaira utalnak, amelyek attól függetlenül fennállnak, hogy valaki gondolkodik-e róluk vagy sem. E tekintetben Duns Scotus és Ockham középkori skót gondolkodók realizmusfelfogásához kapcsolódik. Elméletét később „pragmatizmus”-nak nevezte, hogy a valóságra való irányultságát hangsúlyozza.

Peirce logikája és szemiotikája

Peirce különböző módokon definiálja a logika fogalmát: a logika a jelentések elemzésének, a következmények kutatásának, az igazság keresésének és az érvelésnek a tudományát jelenti. A logikának ez a felfogása szoros kapcsolatban áll a szemiotikával, a jelekről szóló tanítással. Mindekelőtt meg kell jegyezni, hogy Peirce három fajta fogalmat különböztet meg. Az első csoportba tartozók kvalitatív jellegűek, érzéletekre és észleletekre vonatkoznak, mint például a „pirosság”. A második csoportba tartozók azt a hatást jelölik, melyet az egyik dolog a másikra gyakorol, mint például A golyónak a B golyóval való ütközése. A harmadik fajtahoz tartozó eszméket

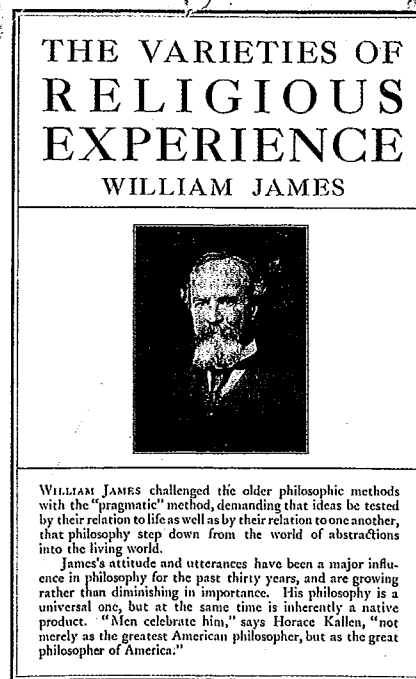
nem lehet egymásból levezetni. Ugyanez a hármasság található meg a logikai elméletekben. Itt megkülönbözteti az olyan dolgokat, amelyek mástól függetlenül léteznek, a relációkat és végül a közvetítő fogalmakat. A Peirce-féle jelentésselmélet szintén hármasszerkezetet mutat. Minden gondolat egy jel, amely verbálisan vagy gesztusokkal fejezhető ki. Egy jel „az, ami valamit valaki számára valamely tekintetben vagy minőségben helyettesít”, van tehát valamiféle ráutaló jellege. A jelet (vagy helyettesítőt) Peirce *representamen*-nek mondja, a tárgyat, amelyet jelöl, alapnak, és a jelentést vagy képet, amit valakiben előhív, *interpretáns*-nak nevezi. A logikában ennek a három jelfunkciónak a szimbólumok három fajtája felel meg, a *terminusok*, amelyek valaminek az alapjára mutatnak rá, a *propozíciók*, amelyek egy tárgyat fejeznek ki különböző terminusokkal, és lehetnek igazak vagy hamisak, és a szimbólumok, amelyek az interpretánsokat az *érvelésekben* meghatározzák.

A logika szimbólumokkal dolgozik, azaz jelekkel, amelyeket interpretálni lehet. A szimbólumon kívül van még az *ikon*, egy olyan jel, amely hasonlít a jelölt tárgyra (mint egy fénykép), és végül az *index*, amely közvetlen kapcsolatban van az objektummal, mint például a tünet a betegséggel. Minden reprezentálás tartalmazza ezt a három jelfunkciót. Ezekben ölt alakot az emberi és az állati mentális tevékenység. A szokások kialakulását is így lehet magyarázni. Peirce még egy lépéssel továbbmegy: minden mentális szokás egy bizonyos hit kifejezése, és a logikai képletek is az ilyen szokások közé tartoznak.

Ennek a realizmusnak az alapján állítja fel Peirce a következőkben azt a tételt, hogy három univerzum létezik, a lét három modalitásával. Az első a spontán lehetőség, ahol a lét egyedül van magában. A második a tényeké, ahol a tárgyak hatnak és reagálnak egymásra. A harmadik a szokások és törvények univerzuma, ahol a lét szükség-szerűvé válik. A szokások kialakulásában Peirce egy evolúciós fejleményt lát, amely egy alkotót implikál. Ezzel a felfogással közel kerül a Schelling-féle természetfelfogáshoz.

Peirce gondolatai hatottak olyan pragmatistákra, mint James és Dewey, de logikai pozitivistákra is (Popper, Habermas, Apel).

► William James a természetes vallásról szóló edinburgh-i előadásával (1902) széles körben ismertté vált az Egyesült Államok határain túl is.



James

William James (1842–1910) pszichológusként és filozófusként képviselte a pragmatizmust. Eredeti, színes stílusáról volt híres. A filozófia, pszichológia, vallás és etika terén mindmáig érezhető a hatása.

Főműve egy pszichológiai tanulmány, a *The Principles of Psychology* (A pszichológia alapelvei), amely 1890-ben jelent meg két kötetben. Kutatási törekvéseiben James összekapcsolja a biológiát és a pszichológiát. A gondolkodást és a megismerést eszköznek tekinti, amelyet a „létezőt való küzdelem” során alakított ki magának az ember. A pszichofiziológia és a pszichofizika ezeknek a mentális eszközöknek a hatásmódját vizsgálja. Bár James meg volt győződve arról, hogy az emberi tudat csak fizikai folyamatként magyarázható, védelmébe vette a szabad akarat gondolatát. Ezt az elvet azonban nem sikerült meggyőzően integrálnia a rendszerébe. James tanulmánya mégis úttörő jellegű volt a pszichológia további fejlődése szempontjából.

Ezután érdeklődési köre kibővült. Új kutatási területe a szabad akarat és a tapasztalat viszonya; a tapasztalat fogalmát a lehető legtágabb értelemben fogja fel, beleértve a halálközeli és a vallási élményeket is. A *The Will to Believe and Other Essays in Popular* (A hit akarása és más esszék, 1897) című kötetében radikális empirizmust dolgoz ki. Ennek során a fogalmi közvetítés előtti közvetlen tapasztalat problémája foglalkoztatja. Még a meggyőződéses racionalistáknak is el kell ismeriük, hogy létezik valami olyasmi, ami nem hagyja magát megragadni. A különösség megtapasztalása alapvetőbb és átfogóbb, mint az, amit elvont

fogalmakkal vissza lehet adni. A „radikális” azt jelenti Jamesnél, hogy minden közvetlen tapasztalatot komolyan kell venni. Kései művében: *Pragmatizmus. Új elnevezés néhány régi gondolkodásmód számára* [In: *Pragmatizmus. Gondolat, 1981*] (*Pragmatism. A new Name for some old Ways of Thinking, 1907*) igyekszik túllépni a monizmus és a pluralizmus, az irracionizmus és a racionalizmus szigorú különválasztásán.

James bevezeti a tapasztalat pluralizmusát az empirizmusba. Minden dolog, legyen bármilyen kicsi is, különböző módokon tapasztalható meg. *Multo in paro*, a sok a kicsiben, ez a jelszava. Ezen túl minden ténymegállapítás kétségbe vonható új tapasztalatok alapján, vagy megcáfollható tudományos kísérletekkel. Ezért veti el James egy a priori egységes tapasztalat lehetőségét. Ehelyett tudatfolyamról beszél, amely magában foglalja a már megismert és a még megismerendőt.

A tudat a közvetlen tapasztalattól függ. *Esse est sentire* – csak az létezik, amit érzékelünk – ez az a vezéreszme, amely a tapasztalat kitüntetett helyét hivatott igazolni rendszerében. A mindennapi tapasztalat alapján fel lehet ugyan ismerni néhány különbséget és függőséget, de emögött ott rejlik James szerint a mozgás tiszta tapasztalata, amit az élet közvetlen áradásának hív. Ez a *fluxus* adja a későbbi reflexiók anyagát és fogalmi kategóriáit. Valójában csak az újszülötteknek és a transzban levőknek van ilyen tiszta tapasztalásban részük, mégis ez jelenti minden tapasztalat alapját. A tiszta tapasztalatban még nincs különbség a szubjektum és az objektum, a tudat és az anyag között.

A pragmatizmus James számára lényegében egy olyan módszer, amellyel metafizikai problémákat lehet megoldani. Ez a módszer lehetővé teszi, hogy összehasonlítsuk egymással a fogalmakból és az elméletekből következő gyakorlati konzekvenciákat. Ha nem találunk különbséget a konzekvenciákban, akkor az egybevetett fogalmak és elméletek ugyanazt jelentik. Akkor a további vizsgálat feleslegessé válik. James mérlegre akarja tenni a fogalmak tényleges értékét azzal, hogy gyakorlati hatásukat veti egybe. Ezekhez a hatásokhoz számítja az érzéseket és az értékelést. Különösen ezzel a gondolattal szemben fogalmazott meg Peirce fenntartásokat. James pragmatizmusa szerinte túlságosan is közel kerül a szubjektívizmushoz és a relativizmushoz.

A kettejük közti véleménykülönbség mindekelőtt az igazság eltérő definícióján alapul. James úgy fogja fel az „igazságot”, mint eszmék és hitek, nem pedig mint a tapasztalható dolgok tulajdonságát. A legtöbb eszme csak a tapasztalatban, a verifikálás folyamatában válik igazzá. Ebben az értelemben az igazság egy esemény. Ez a felfogás egybecseng a pluralista univerzumra

vonatkozó elgondolásával, amelyet a hasonló (*Pluralistic Universe, 1909*) című könyvében részletesen kifejt. Itt egy többalakú és több perspektívájú világlátásból indul ki, amely a metafizika monisztikus magyarázó modelljét hivatott meghaladni.

Dewey

John Dewey (1859–1952) Peirce és James mellett a pragmatizmus harmadik irányát fémjelezte: az instrumentalizmust, amelynek sok híve volt az Egyesült Államokban egészen az '50-es évekig.

Dewey cselekvésként fogja fel a gondolkodást. A tudósok például a cselekvésükkel problémákat próbálnak megfoghatóvá tenni, hogy aztán ezekben döntéseket lehessen hozni. A döntések azon múlnak, hogy milyen irányba akarnak elindulni, és ezeknek az irányoknak a kijelölése céljából dolgoznak ki modelleket és elméleteket. A fejlődés megismerési folyamat, amely meghatározott tárgyakat és fogalmakat hív életre. Ezen a megismerési folyamaton kívül ezeknek az objektumoknak nincs realitásuk. Dewey határozottan elveti a megismerést megelőző lényegre, esszenciára vonatkozó hagyományos feltevést. A megismerés tárgyainak valóságossága azoknak a kísérleteknek az eredményességéből adódik, amelyekkel mindig újra kell ellenőrizni őket.

A megismerés igazságtartalma ezek szerint kísérleti jellegű. Az a hipotézis, amely kiállja a kísérleti ellenőrzés próbáját, igazsággá válik. Örök, az emberi megismeréstől független igazságok Dewey szerint nem léteznek. Ezt a felfogást elavultnak tartja, mivel a megismerő szubjektum számára valamiféle világon kívüli pozíciót feltételez. Ez a reprezentacionizmus elmélete, amely Dewey szerint a filozófián és a valláson belüli abszolutista tendenciák következménye.

A megismerés és a tudomány Dewey-nál az eszköz szerepét tölti be, mégpedig olyan eszközökét, amelyeket többé vagy kevésbé eredményesen lehet alkalmazni. Ez vonatkozik a filozófiai ismeretekre is. A filozófus elméleteket és kategóriákat dolgoz ki filozófiai problémákkal kapcsolatban, melyek mögött az a szituáció áll, amelyben ezek a problémák felvetődtek. Akárcsak a vallási rendszerek, a filozófiai elméletek is egy adott kor vagy kultúra problémáira adnak választ. Dewey saját felfogását az igazságról és a kísérleti ellenőrzés lehetőségéről ennél fogva saját kora tudományos változásaira adott megfelelő reakciónak tekinti. Idevágó gondolatait végül a *Logic, the Theory of Inquiry* (Logika, a kutatás elmélete, 1938) című könyvében foglalta össze.

Dewey az instrumentalista pragmatizmust összekapcsolta a naturalizmussal vonatkozó gon-

dolataival. A naturalizmus az ő elképzelése szerint azt jelenti, hogy az ember biológiai, fiziológiai és mentális tevékenységei szakadatlanul átfolyanak egymásba. E tekintetben erősen hatott rá az evolúció elmélete. Az emberek élő szervezetek, akik ismereteik és tapasztalataik révén, a környezetükhöz alkalmazkodva képesek a túlélésre. Ez a túlélés határozza meg az élő szervezet cselekvését. Elvileg minden tapasztalat olyan helyzeten alapszik, amelyben az organizmus valamit – egy zajt vagy egy érzést – közvetlenül észlel, és erre reagál. Egy 1905-ös cikkében, amely a Dewey alapította „*Journal of Philosophy*”-ban jelent meg, *közvetlen empirizmusról* beszél.

A környezet és az élő szervezet tehát az akció és reakció állandó folyamatába illeszkedik, ahol a megismerés és a tapasztalat az irányadó. Az instrumentalizmusnak ez a naturalista indíttatása magyarázza ugyanakkor Dewey ellenállását az esszencializmus és az idealizmus minden formájával szemben.

Ez határozza meg továbbá Dewey-nak az erkölcsről, a nevelésről és a társadalomról vallott elképzeléseit. Az emberi környezet túlnyomórészt társadalmi intézményekbe rendeződött, amilyen például az iskola, a jogrendszer és a politikai rendszer. Az erkölcs, a nevelés és a politika gondoskodik az emberi együttélést lehetővé tevő szabályok és szokások kialakításáról. A normák, értékek és szabályok legalább annyira iránymutatóak a cselekvés tekintetében, mint a tudományos megismerés.

A tudományos fogalmak és az erkölcsi ítéletek Dewey szemében nem ellentétesek; naturalizmus-felfogása a különböző cselekvéseket irányító rendszerek közötti folytonosság védelmezésére készíti. Az igazságra éppoly kevésbé formálhatnak igényt a társadalmi intézmények, mint a tudományos fogalmak. Mindkettő egyetlen célt szolgál, az egyén gyarapodását és fejlődését hivatott elősegíteni. Ha ez nem sikerül, konfliktusok lépnek fel, amelyek az intézmények megrendüléséhez és forradalmakhoz is vezethetnek. Ennek megelőzése érdekében az értékeket, normákat és a társadalmi egyezményeket újra és újra felül kell vizsgálni abból a szempontból, hogy milyen mértékben járulnak hozzá az egyének gyarapodásához.

Nézete szerint a társadalomban nincsenek olyan megszentelt normák és értékek, amelyeket önmagukért kellene tiszteltben tartani. Csak akkor jogosultak a fennmaradásra, ha betöltik a rendeltetésüket. Minden metafizikát próbára kell tenni az emberi létezés folyamatában betöltött jelentősége szempontjából.

Dewey nagy hatással volt Lewis-ra, Popperre és a kései Wittgensteinre. A legutóbbi időkben kiváltképpen Rorty elevenítette fel Dewey örökségét.



▲ A pragmatizmus jellegzetesen amerikai termék. A képen New York a '40-es években. Ebben az időben Dewey még jelentős hatást gyakorolt az amerikai filozófiára.

Husserl és a fenomenológia



Edmund Husserl 1859-ben született a morvaországi Prossnitzben. 1876-ban iratkozott be az egyetemre fizika, csillagászat és matematika szakra. Két évvel később Berlinbe költözött, ahol matematikát tanult.

1883-ban doktorált Bécsben a *Beiträge zur Variationsrechnung* (Adalékok a variációszámításhoz) című dolgozattal, és úgy döntött, hogy filozófiai tanulmányokba is belekezd.

Brentano előadásai úgy fellelkesítették, hogy attól fogva teljesen a filozófia felé fordult. 1886-ban Halléba ment, ott készítette el habilitációs munkáját, ez lett aztán a *Philosophie der Arithmetik* (Az aritmetika filozófiája, 1891) című művének első fejezete.

Híressé Husserl *Logikai vizsgálódásainak* [L'Harmattan, 2009] (Logische Untersuchungen, 1900, 1901) megjelenése tette, amely a 20. század egyik legnagyobb hatású műve. 1901-ben rendkívüli, 1906-ban rendes tanárnak nevezték ki Göttingenben. 1916-ban átvette Rickert tanszékét Freiburgban. Nyugdíjazása után, 1928-ban Heidegger váltotta fel, de Husserl továbbra is Freiburgban maradt. 1938-ban halt meg. Zsidó származása miatt 1933-tól egyetlen németországi egyetemre sem tehetette be a lábát, és nem is publikálhatott többé. Utolsó nagy előadásait külföldön tartotta – Bécsben és Prágában – a filozófiáról és az emberiség válságáról (Az európai emberiség válsága és a filozófia [In: Husserl Válogatott tanulmányai. Gondolat, 1972]). Ezt a válságot Husserl szerint az idézte elő, hogy a filozófia nem ad erkölcsi útmutatást az emberiségnek, és ezzel megrendült az ész vezetésével folytatott életnek a görög filozófiában megfogalmazott eszméje.

Husserl, aki hozzászólt, hogy minden gondolatát papírra vesse, több mint negyvenezer gépelt oldalnyi kéziratot hagyott hátra. Hogy ezt a hagyatékot megóvjá attól, hogy a náci megsemmisítsék, Herman Leo von Breda ferences rendi szerzetes diplomáciai futárpostával észrevétlenül kijuttatta a Leuveni Egyetemre. Azóta ott működik a Husserl Archivum, ott adják ki a *Husserliana* sorozatot is. További művek: *A filozófia mint szigorú tudomány*. „Logos”, 1 [Kossuth, 1993] (1910–1911); *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (Eszmék egy tiszta fenomenológiához és fenomenológiai filozófiához, 1913); *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* (Előadások a belső időtudat fenomenológiájáról, 1928); *Formale und transzendente Logik* (Formális és transzcendentális logika, 1929); *Az európai tudományok válsága* [Atlantis, 1998] (Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, 1936).

Brentano

Franz Brentano (1838–1917) az úgynevezett fenomenológiai mozgalom előfutárának számít, amelyet később tanítványa, Scheler alapított. Brentano maga határozottan elutasította volna ezt a besorolást, mert ő mellett szállt síkra, hogy a filozófia is a természettudomány módszerét alkalmazza.

A fenomenológia története azonban, amely Brentanóval kezdődik, és később az egzisztencializmusba és a hermeneutikába torkollik, úgy is leírható, mint az elhatárolódás folyamata éppen ettől a természettudományos kiindulástól. Hogyan is kell ezt érteni?

Brentano a 19. századi pozitívizmus jellegzetes képviselője. Csodálójá volt Comte-nak és John Stuart Millnek, és meg volt győződve arról, hogy a természettudományos módszer gyakorlati alkalmazása elősegíthetné mind a személyes, mind a társadalmi problémák megoldását. Ennek ellenére olyan gondolatokat fejtett ki, amelyek őt a fenomenológiai mozgalom atyjává teszik. Két aspektust kell itt megemlítenünk.

Az egyik Brentano filozófiai stílusa. Elhatárolja magát mindenfajta olyan spekulációtól, ahogyan ezt a német idealizmusban művelték, ezzel szemben azt a nézetet képviselte, hogy a fogalomalkotásnak mindig az empiriára kell támaszkodnia. Az empiria Brentano szerint mindenekelőtt a szellem ismerős és mégis oly megfoghatatlan területének kutatását jelenti. A természettudományos pszichológia az ő véleménye szerint csak akkor lehet eredményes, ha előtte még pontos leírás készül erről a bensőnkben található amorf területről. Ezt a leíró pszichológiát nevezi Brentano „fenomenológiának”, és ezen a néven lett hosszú története. Husserl legfontosabb művei éppen ehhez kapcsolódnak.

Másrészt kései műveiben Brentano is megvonja a természettudományos módszer hatókörének határait. Kijelenti, hogy nem alkalmas például arra, hogy normákat állítson fel. Az etika és a logika különböző módszereket kíván meg. Utolsó éveiben Brentano hevesen szembefordult a pszichologizmussal és a relativizmussal, és mindezekkel a felfogással, hogy a pszichológia megalapozhat logikai és etikai normákat.

Husserl: antipszichologizmus és leíró pszichológia

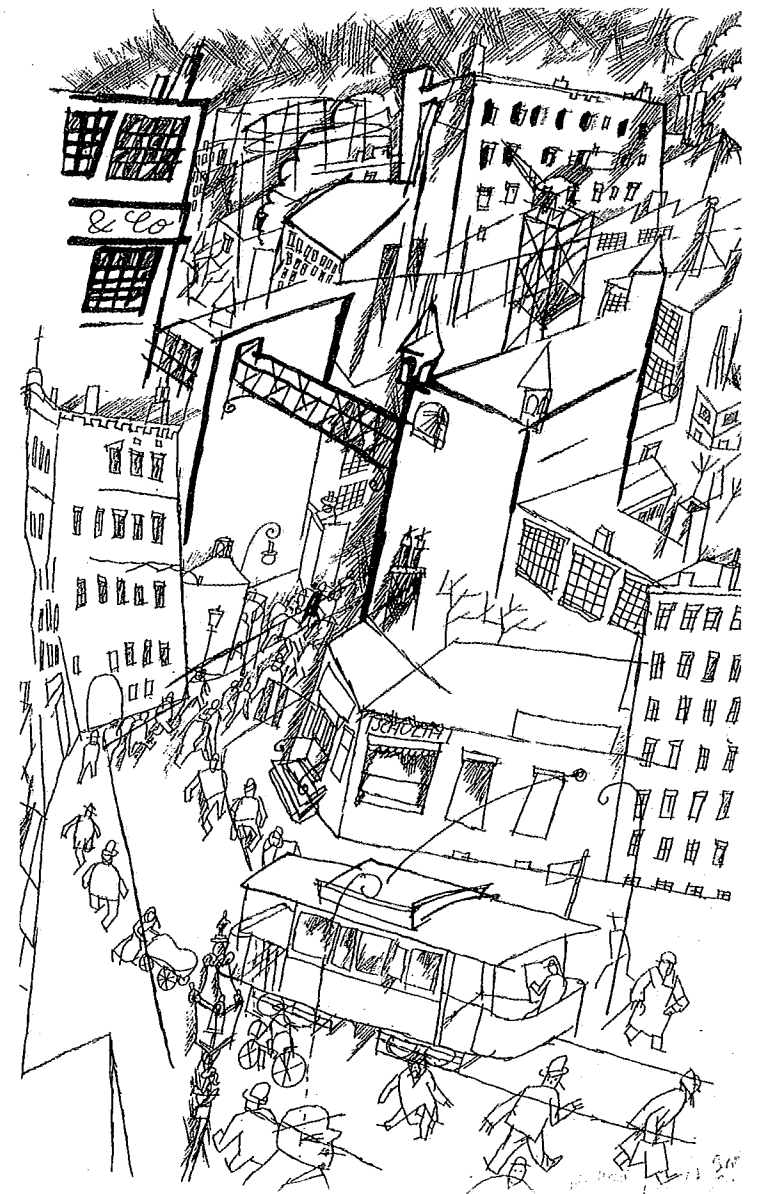
Husserl az 1900-ban megjelentetett *Logikai vizsgálódásoknak* köszönheti hírnevét. A mű első részében a logikán belüli pszichologizmus ellen küzd, a második részt a pszichológiai jelenségek leírásának szenteli. Husserl mindkét területen Brentano művét folytatja.

Husserl végérvényesen megcáfolta a pszichológia és a logika összekapcsolhatóságának lehetőségét. Lendületes és szellemes érveléssel bizonyítja be, hogy logikai normákat pszichológiából sosem lehet levezetni. A pszichológia a pszichikai folyamatok lefolyásával foglalkozik, és igyekszik ezekre oksági magyarázatot találni. A logika ezzel szemben a gondolatok helyességére kérdez rá, és az érvelések érvényességére. Egy logikai törvény azt mondja ki, hogy két egymásnak ellentmondó kijelentés nem lehet egyaránt igaz. Ez a premiszsa lehetővé teszi a gondolatmenetek tartalmának felülvizsgálatát. A pszichológia, amely a gondolkodási tevékenység folyamatát elemzi, sosem találhat olyan kiindulópontot, amelyre támaszkodva kritikailag megítélhetné a gondolatok tartalmát. Ténylegesen létezhetnek egyidejűleg egymásnak ellentmondó gondolatok egyetlen tudatban, és éppen ez az, ami a pszichológia számára érdekes. Husserl ebből azt a következtetést vonja le, hogy a pszichológia és a logika esetében eltérő a vizsgálódás tárgya. Sem a fizika, sem a pszichológia pozitívista valóságsszemlélete nem nyújt fogódzót a gondolkodás normatív megítéléséhez.

Brentanótól eltérően Husserl lehetségesnek tartja az ideális entitások létezését, például az ítéletek tartalmát. Szerinte, ha valamit kijelentek, akkor ez a kijelentés része a pszichikai valóságnak, a kijelentések tartalma azonban ideális entitás. A számokat és a geometriai ábrákat is ideális entitásoknak tekinti. Az a felismerés, hogy itt több „van”, mint amennyit a pozitívizmus hajlandó volt elismerni, döntő aspektusa Husserl „lényegsszemléletről” szóló híres tanításának.

A *Logikai vizsgálódások* II. részét Husserl deskriptív pszichológiának nevezi. Valóban kidolgoz itt egy deskriptív, eidetikus pszichológiát, amely a belső jelenségek eidosát vagy lényegét írja le. Husserl megpróbálja feltérképezni a tudat belső tájait és feltárni azokat a különböző területeket, ahol a psziché megnyilvánul. Már Brentano is különbséget tett képzetek, ítéletek és élmények között. Husserl még jobban kidolgozza ezt a felosztást. Kimutatja például, hogy a „Vorstellung” (képzet) szónak 13 különböző jelentése lehet. Éppen ebben a tudatelemzésben mutatkozik meg a zsenialitása. Egy ponton ért egyet Brentanóval: az alapvető folyamatok Brentanónál és Husserlnél egyaránt kognitív jellegűek. A megismerési aktusok azok, amelyek megelőzik az elképzeléseket és az ítéleteket, és egyúttal a tudat alapját is adják. Mielőtt szeretni vagy gyűlölni tudunk valamit, ismernünk kell azt.

A leíró pszichológia legfontosabb tárgya az intencionalitás. Az intencionalitást többnyire „a tárgy felé fordulásként” értik, mint szakítást azzal a Descartes óta uralkodó felfogással, amely szerint az ember be van zárva a tudatába. Descartes

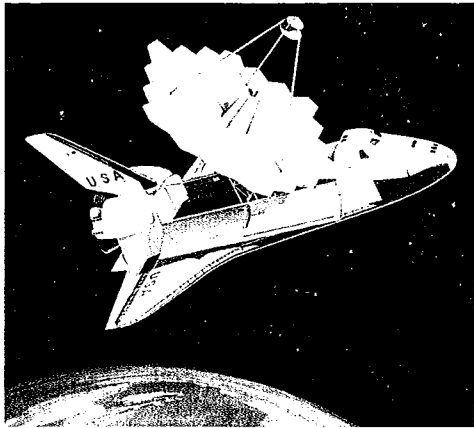


▲ Berlin az első világháború után modern kulturális metropolisszá fejlődött: az irodalom, a színház, a zene és a film új, sokszor kísérleti utakon járt. George Grosz 1916-ban rajzolta meg ezt a látnoki képet városáról.

◀ Max Scheler (1874–1928) az etikára, a kultúra és vallásfilozófiára alkalmazta a fenomenológiai módszert, olyan területekre, amelyekkel Husserl nem foglalkozott. Scheler a filozófiai antropológia megalapítójának tekintik. Otto Dix portréja Schelerről.

Alap kutatások

► Az űrutazás lehetővé tette, hogy a csillagászati eszközöket a Föld atmoszféráján túlra is alkalmazzák az égitestek elektromágneses sugárzásának vizsgálatára. A képen egy űrhajóhoz erősített úgynevezett Large Deployable Reflector látható (1986).



Frege

1879-ben tette közzé a matematikus Gottlob Frege (1848–1925) *Begriffsschrift*-jét (Fogalomírás). Ennek a kis terjedelmű műnek igen nagy volt a jelentősége: az olyan kifejezések logikájának egzakt elméletét foglalja magában, amelyeket gyakran használnak matematikai tételekben, mint például „ha”, „és”, „nem”, „vagy”, „van”, „néhány”, „minden”. Ez az elmélet Frege szerint lehetővé teszi, hogy egy következtetési lánc helyességét a legbiztosabb módon ellenőrizzük, és minden észrevétlenül belopódzó előfeltevést kimutassunk. Frege kezdetől fogva tisztában volt azzal, hogy ez a vizsgálódás nem csupán a matematika alapjainak kutatása szempontjából, hanem általában a filozófia szempontjából is érdekes. Úgy látszott, hogy ezzel egzakt választ lehet adni arra a kérdésre, hogy vajon az aritmetikai igazságok logikai igazságokon alapulnak-e, ahogy ezt Leibniz állította, és amit Kant cáfolt.

Frege-nél az új logikai elmélet az analízis esz-közévé is válik, ami képessé teszi őt arra, hogy definiálja az olyan matematikai fogalmakat, mint a „rákövetkezési reláció” és „egy tulajdonság sorozaton belüli áthatósága”. A következő lépés a „számosságnak” és a számok törvényeinek a logikai levezetése. Az *aritmetika alapjai* [Aron Kiadó, 1999] (Die Grundlagen der Arithmetik, 1884) című könyvében Frege bebizonyítja, hogy lehetségesek ilyesfajta logikai definíciók, ha a logika rendszerét kiegészítik a fogalmak „terjedelmére” vonatkozó elmélettel. Olyan aritmetikai struktúrát kell tehát kidolgozni, amely mentes más kiindulások fogyatékosaitól. Az *aritmetika alap-törvényei* [In: Logikai vizsgálódások. – Válogatott tanulmányok. Osiris, 2000] (Die Grundgesetze der Arithmetik, 1893) első részében Frege részletesen leír egy ilyen struktúrát, hevesen és öntudatosan védelmezve saját eljárását. Azt állítja, hogy cáfolatként csak azt tudná elfogadni, ha valaki tényekkel bizonyítaná, hogy másféle alaptételekre jobb, tartósabb épület emelhető, vagy ha valaki

azt bizonyítaná be, hogy alaptételei nyilvánvalóan hamis következményekhez vezetnek. De – szerinte – ez senkinek sem fog sikerülni.

Frege megdöbbenésére rendszerét már a következő tíz éven belül megcáfolták, mégpedig a fiatal filozófus, Russell, akinek az olasz matematikus, Giuséppe Peano (1858–1932) hívta fel a figyelmét Frege munkájára. Russell 1902-ben bebizonyította, hogy Frege-nak „a fogalom terjedelmére” vonatkozó felfogása korrekcióra szorul.

Frege azt a kérdést vetette fel, hogy vajon egy fogalom terjedelme maga is beletartozik-e a fogalomba. Pontosabban szólva: a terjedelem vagy beletartozik, vagy sem. Így például a „szám” fogalom terjedelme maga nem szám, hanem másképpen kifejezve egy olyan terjedelem, amely nem tartozik a fogalom alá, amelynek a terjedelmét alkotja. De az imént kreált fogalom, „a terjedelem, amely nem tartozik a fogalom alá, amelynek a terjedelmét alkotja”, antinómia: ennek a fogalomnak a terjedelme egyszerre bele is tartozik a fogalomba és nem is. Frege elmélete ennél fogva ellentmondásos.

Ennek a Frege elmélete fölött gyakorolt kritikának a hordereje nagyobb, mint magáé a bírált elméleté. Ezzel problematikusává válik minden osztályokra vagy halmazokra vonatkozó elmélet kidolgozása. Legegyszerűbb formájában Russell „paradoxona” ugyanis minden „önmagát nem tartalmazó halmaz halmazára” vonatkozik. E vonatkozásban merül fel az a probléma, hogy egy önmagát nem tartalmazó halmaznak tartalmaznia kell-e önmagát és megfordítva.

Brouwer

Frege-nak az a kísérlete tehát, hogy az aritmetikát a logikára építse, sikertelennek bizonyult. A vezető német matematikus, David Hilbert (1862–1943) ezért 1904-ben azt javasolta, hogy az aritmetikát és a logikát együtt kell felépíteni, és ezt az építményt az ellentmondás-mentesség bizonyításával alátámasztani.

Ezekbe a bizonyításokba Hilbert mindenesetre intuitív módon megintcsak bevezetett olyan fogalmakat, mint „egy”, „kettő”, „három” és „néhány”, és ugyanúgy alkalmazott spontán módon logikai alapelveket is. Erre mutatott rá *Over de grondslagen der wiskunde* (A bizonyítás alapjai) című 1907-es disszertációjában a fiatal holland matematikus Luitzen Egbertus Jan Brouwer (1881–1966).

Brouwer azt a radikális tézist képviselte, hogy a matematika független a logika törvényeitől. Egy ös-intuícioról beszél a matematikában, és az intellektus minden megnyilvánulásáról, mint „többféle egység gondolati lehetőségéről, amelyeket összekapcsol valami közös, s újabb egységek hozzáadásával sem ér véget”. Brouwer a matematikai in-



◄ Egy filozófus képmása Ljubov Popova, orosz festőnő konstruktivista stílusában. 1912–1913-ban Párizsban dolgozott. Kérdés, hogy a képen egy francia filozófust örökített-e meg vagy az orosz P. A. Florenszkijt, akivel Moszkvában találkozott 1914-ben.

tuicionizmus megalapítója. E tan szerint a matematika független bármilyen nyelvtől. A matematika kiépítésének nyelvi kísérlete megintcsak megelőzi a nyelvnek a matematikai szemléletét és a „logikai nyelvi építmények” felfogását. A logikai alapelvek mindenesetre csakis matematikai jelentéssel bíró fogalmakra alkalmazhatók.

Ez megmagyarázza, írja Brouwer *De unbetrokkenheid der logische principes* (A logikai alapelvek csatlakoztatatlanságáról) című cikkében, amely egy holland filozófiai folyóiratban jelent meg 1908-ban, a Russelléhez hasonló paradoxonok keletkezését.

A matematikáról szóló forradalmi nézeteivel Brouwer a legjelentősebb holland tudományfilozófus a 20. században; „Intuitionisme en formalisme” (Intuicionizmus és formalizmus) című 1912-es székfoglaló előadása angol fordításban eljutott a nemzetközi olvasóközönséghez. Ezen kívül Brouwer már korán kidolgozott egy szélsőségesen individualista életfilozófiát. „Befelé fordulás” – ez a vezérmotívuma a *Leven, kunst en mystiek* (Élet, művészet, misztika, 1905) című könyvének.



Bertrand Arthur William Russell (1872–1970), utóbb Kingston harmadik earlje, matematikát és filozófiát tanult Cambridge-ben. Egész életében foglalkoztatták társadalomfilozófiai és politikai kérdések. 1896-ban elérte, hogy a London School of Economics-on a német szociáldemokráciával foglalkozó szemináriumokat lehessen tartani. Halála előtt

két nappal is az Egyiptom elleni izraeli bombatámadások miatt tiltakozott a sajtóban. Sokoldalúságát tükrözi terjedelmes életműve is.

Logikai-filozófiai munkássága 1897 és 1914 között volt a legtermékenyebb. Ebben az időben Russell a cambridge-i Trinity College-ban oktatott, 1910-től a logikai és a matematikai alapkutatások magántanáráként. Ezen a területen elért kutatási eredményeivel szerzett tudományfilozófusi hírnevet, mindenekelőtt olyan művekkel, mint a *The Principles of Mathematics* (A matematika alapjai, 1903), *Principia Mathematica* (Matematikai alapelvek – a Whiteheaddal közösen írt háromkötetes mű 1910 és 1913 között jelent meg), valamint 1914-ben Bostonban „A külvilágról való tudásunk mint a tudományos módszer területe a filozófiában” címmel tartott előadásával.

Az első világháború kitörése Russellt politikailag is aktivizálta. A béke, a humanizmus, az emberi méltóság és az igazság védelmében lép fel, csatlakozik a brit háborúellenes mozgalomhoz. 1916-ban nyilvános előadásokat tart Londonban. A katonai szolgálat megtagadására való felbujtás vádjával bíróság elé állítják és elítélik, de a büntetést nem kell letöltenie, mert a barátai leteszik érte az óvadékot. Az ügy mindenesetre cambridge-i állásába kerül. Két évvel később Russellt újra szabadságvesztésre ítélik azért, mert szót emelt az amerikai hadsereg sztrájkok esetén való bevetése ellen. A börtönben írja *Introduction to Mathematical Philosophy* (Bevezetés a matematika filozófiájába, 1919) című munkáját.

Ettől kezdve Russell rendszeresen publikál. Különböző filozófiai tárgyú műveket ír, foglalkozik az új fizikával, a fizika filozófiájával és a pszichológia filozófiájával, valamint az oktatás és a nevelés kérdéseivel. Második feleségével együtt megalapítják a Beacon Hill kísérleti szabadiskolát. Később, harmadik feleségével olyan könyveket ír, amelyek világszerte ismertté válnak, mint például a *Freedom and Organization* (1814–1914) [Szabadság és szervezet (1814–1914)] 1934-ből.

65. születésnapja után egy évet az Egyesült Államokban tölt a filozófia vendégprofesszoraként. Ebben az időben keletkezik az „*An Inquiry into Meaning and Truth*” (A jelentés és az igazság vizsgálata, 1940) és *A nyugati filozófia története* [Göncöl, 2004] (History of Western Philosophy, 1945). Egy új kutatói állás, melyet 1944-ben kínálnak fel neki a Trinity College-ban, lehetővé teszi számára egy utolsó alapvető filozófiai mű megírását: ez a *Human Knowledge* (Az emberi tudás, 1948). 1949-ben megkapja a brit érdemrendet, 1950-ben az irodalmi Nobel-díjat.

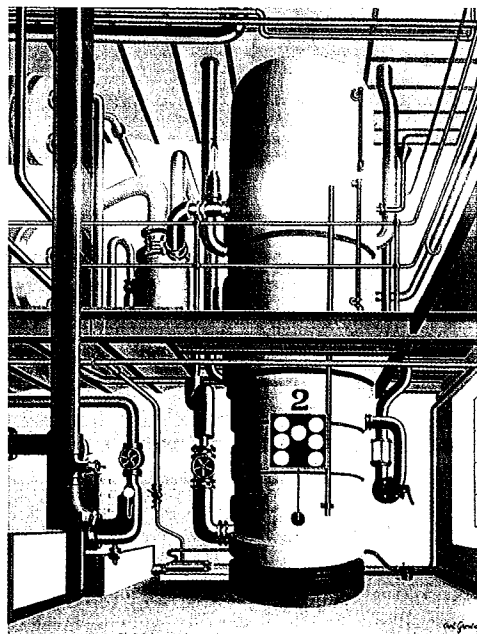
Élete utolsó húsz éve a világpolitika jegyében telt: atomfegyverkezés, Kelet–Nyugat viszony (a kubai válság) és a vietnami háború. 1961-ben még egyszer elítélik – ezúttal a negyedik feleségével –, mégpedig polgári engedetlenségre való felbujtásért a brit atomfegyverkezés elleni tiltakozása miatt. Utolsó műve háromkötetes *Önéletrajza* [Európa, 1970] (1967–1969).

Russell

Más filozófushoz alig fogható módon védelmezte Bertrand Russell az „analízist” mint a filozófia legfontosabb eszközét. Érdeklődése, akárcsak Fregéé, főképpen a matematika alapvetésére irányult, bár első könyvét (1896-ban) a német szociáldemokráciáról írta.

1900-ban fogalmazta meg azt a tételt, hogy csakis egy következetes logikai elmélet teremthet szilárd alapokat a matematika számára. A *Principia Mathematica*-ban ezt a szándékát valósítja meg: a „primitív” (legegyszerűbb) fogalmak megvilágítása után ezek az elemi fogalmak azok, amelyekre egy korrekt logikai elméletnek épülnie kell. Russell megpróbálja bebizonyítani, hogy a tiszta matematika minden tétele levezethető néhány logikai alapelvből. Ez Russellnak nem sikerül teljesen, néhány kérdés megoldatlan maradt, például a halmaz elemeinek fogalmában rejlő ellentmondásosság, amelyen Frege elmélete is zátonyra futott.

A továbbiakban Russell mindent elkövet, hogy feltárja ezeknek az ellentmondásoknak a forrását és megtalálja megoldásukat. Végül arra az eredményre jut, hogy minden „logikai paradoxon” „önreflexión” alapul, azaz abban az esetben, ha a fogalmak önmagukra is vonatkoznak, mint például abban a kijelentésben, hogy „én hazudok”. Az ilyen „ördögi köröket” eleve ki kell küszöbölni. Russell kidolgozza típuselméletét, amely minden kijelentést „típusokba” sorol, amelyek egymással



▲ Henry van de Velde belga művész úgy szerette a gépeket, „mintha egy felsőbb rend teremtményei volnának”.

Egy gépház látványa kázzal, csövekkel, vezetékekkel és nyomásmérő berendezésekkel lemond az emberábrázolásról.

„Láttuk, hogy kétféle tudás van: dolgok ismerete, és igazságok, igaz kijelentések tudása. Ebben a fejezetben kizárólag a dolgokra vonatkozó ismerettel fogunk foglalkozni, melynek máris megkülönböztethetjük két fajtáját. A dolgok ismerete, ha abból a fajtából való, amelyet *ismeretség* révén szerzett tudásnak nevezünk, lényegesen egyszerűbb, mint igaz kijelentések bármiféle tudása, és logikailag független is az igazságok tudásától, noha elszórt feltételezés volna azt hinni, hogy emberi lények bármikor is ismeretségben lehetnének dolgokkal, anélkül hogy egyúttal ne ismernének is valamely rájuk vonatkozó igazságot. Ezzel szemben a dolgokról *leírás* révén szerzett tudás, mint a jelen fejezetben látni fogjuk, önnön forrásaként és alapjaként mindig magában foglalja bizonyos igaz kijelentések ismeretét. Mindekelőtt azonban tisztáznunk kell, mit is értünk »ismeretség« és mit »leíráson«.

Azt fogjuk mondani, hogy *ismeretségben* vagyunk mindazzal, aminek közvetlenül, vagyis bármiféle következtetési folyamat vagy igazságok tudása nélkül tudatában vagyunk. Így például asztalom jelenlétében ismeretségben vagyok azokkal az érzéki adatokkal, amelyek asztalom jelenségét alkotják – színével, alakjával, keménységével, simaságával stb. Ezek egytől egyig olyan dolgok, amelyeknek közvetlenül tudatában vagyok, amikor asztalom látom vagy érintem. A látott szín egyedi árnyalatáról sok minden mondható – mondhatom, hogy barna, hogy inkább feketés és így tovább. Az ilyen megállapítások révén igaz állításokat tudok meg a *színről*, magát a színt azonban egyáltalán nem ismerem meg jobban, mint korábban ismertem. Megkülönböztetem magának a színnek az ismeretét a rá vonatkozó igaz kijelentések tudásától; az első értelemben teljesen és töké-

letesen ismerem a színt, ha látom, és messzebb menő megismerése még elméletileg sem lehetséges. Az asztalom jelenségét alkotó érzéki adatok tehát olyan dolgok, amelyekkel ismeretségben vagyok, amelyek közvetlenül olyan formában ismertek számomra, ahogy vannak.

Ezzel szemben az a tudás, amellyel az asztalról mint fizikai tárgyról rendelkezünk, nem közvetlen ismeret. Tényleges valójában ez a tudásom az asztal jelenségét alkotó érzéki adatokkal való ismerettségemből származik. Láttuk: míg nem képtelenség kételkedni abban, hogy van-e egyáltalán asztal, az érzéki adatokban nem lehet kételkedni. Amit az asztalról tudok, a tudásnak abból a fajtájából való, amelyet »leírás révén szerzett tudásnak« fogunk nevezni. Az asztal »az a fizikai tárgy, amely ilyen és ilyen érzéki adatokat idéz elő«. Nem más ez, mint az asztal *leírása* érzéki adatok segítségével. Ahhoz, hogy az asztalról bármit is tudjunk, igaz kijelentéseket kell tudnunk, amelyek az asztalt olyan dolgokkal kapcsolják össze, amelyekkel ismeretségben vagyunk. Vagyis azt kell tudnunk, hogy »ilyen és ilyen érzéki adatokat valamely fizikai tárgy idéz elő«. Nincs olyan tudati állapot, amelyben közvetlenül az asztalnak lennének a tudatában. Az asztalra vonatkozó minden tudásunk valójában *igaz kijelentések tudása*, és azt a valamit, ami ténylegesen maga az asztal, a szó szoros értelmében nem ismerjük. Egy leírást ismerünk, és tudjuk, hogy van egy olyan tárgy, amelyre ez a leírás ráillik, bár közvetlenül magát a tárgyat sem ismerjük. Ilyen esetben tehát azt mondjuk: a tárgyról való tudásunk leírás révén szerzett tudás.”

Russell: *A filozófia alapproblémái*.
(Ford. Fogarasi Béla és Bánki Dezső)

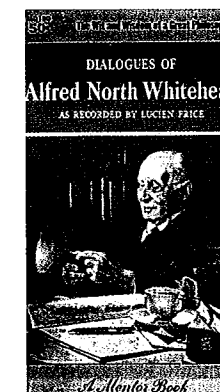
felcserélhetetlenek. Ezzel ki lehetne zárni, hogy önmagukra is vonatkozzanak. Az „individuum” fogalma ebben az új elméletben „primitívnek” minősül, a halmaz fogalma viszont nem.

1910 és 1912 között jelenik meg a *Principia Mathematica* 3. kötete, amelyet Whiteheaddal közösen írtak. A szerzőknek a tiszta matematika logikai alapokból való levezetéséhez még három axiómára volt szükségük, amelyek maguk nem vezethetők le logikai alapelvekből: az osztály, a választás és a végtelen axiómájára. Ezeket nem logikai alapelvekként kell felfogni, inkább hipotézisekként, amelyekre a matematikát logikusan fel lehet építeni. Ezt a vállalkozást csak bizonyos megszorításokkal lehet sikeresnek találni. Whitehead és Russell kijelentik, hogy az ideák és axiómák, amelyekre építenek, elégségesek a matematika analíziséhez. Ami a matematika filozófiájára érvényes, azt más filozófiai területekre is alkalmazni lehet, például az ismeretelméletre, vagy akár a filozófia egészére is. Ezt a nézetet képviselte Russell 1914-ben, és kijelentette, hogy a logikai analízis módszerének a filozófiai problémákra való alkalmazása egy tudományos filozófia elősegítését szolgálja.

Russell későbbi filozófiai munkássága elsősorban az ismeretelmélettel foglalkozik. Időközben tudatára ébred, hogy a logikában és a matematikában használt deduktív érvelési módok igen szűk körben alkalmazhatók. Belátja, hogy a józan ész érvelései alapvetően különböznek a természet-tudományok érvelési módjától. Az ilyen váltás szokatlan egy olyan filozófusnál, aki a matematikai logika művelőjeként szerzett nevet magának. Russell maga is „Püthagorasz visszavonulásáról” beszélt.

Whitehead

Alfred North Whitehead (1861–1947) is figyelemreméltó fejlődési pályát fut be a *Principia Mathematica* után. Miután 1906-ban az euklidészi geometriának a klasszikus fizika részeként való különböző axiomatizálásaival foglalkozott, 1914-ben egy párizsi kongresszuson előadja analitikus logikai „eszméit a tárgyak közötti térbeli viszonyokról és ezeknek a viszonyoknak a változásait meghatározó törvényekről”. Whitehead úgyne-



▲ Whitehead először a matematika professzora volt, 1924 és 1936 között filozófiát tanított Amerikában, a Harvardon, ott dolgozta ki metafizikai rendszerét. Lucien Priceszal folytatott dialógusaiban szellemes és mélyen szántó beszélgetőtársnak bizonyult.

► Felhőkarcolók, vasúti hidak, utak, vonatok, autók és repülőgépek között egy emberpár önfeledten ölelkezik: „Egyetlen tárgyat sem tudnak megjavítani.” Egy amerikai családi magazin címlapja (1927).

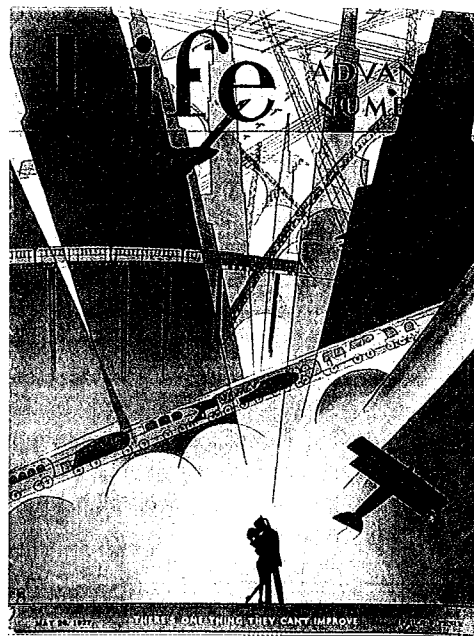
vezett „mereológiai” elmélete a rész és az egész viszonyáról alapvető jelentőségű, nem utolsósorban azért, mert ezek a relációk minden érzelmi észlelésnél szerepet játszanak. „Egy kutya fejét látni annyi, mint a kutyát látni, egy kutya fejét megérinteni annyi, mint a kutyát megérinteni, egy kutya fejét megsimogatni annyi, mint a kutyát megsimogatni.” Ez Whitehead termékeny alkotói korszakának kiindulópontja, amely *Folyamat és valóság* [Typotex, 2007] (Process and Reality, 1929) című főművével érte el csúcspontját.

A műnek az a célja, hogy „interpretálja azokat az eszméket és problémákat, amelyek a fejlett gondolkodás bonyolult szövetét alkotják”. Ennek érdekében Whitehead olyan eszmerendszert konstruál, amely az esztétikai, morális és vallási elképzeléseket eredendően a természettudományból vett fogalmakkal kapcsolja össze. Ez a törekvés egybecseng Russell tudományfilozófiai módszerével. Whitehead általános eszmék koherens, logikus és szükségszerű rendszerét akarja kidolgozni elméletében, amelyben értelmezhető volna az emberi tapasztalat minden egyes eleme. Ennek a teóriának a kidolgozása azonban végül egy spekulatív filozófiába torkollik: a hipotézisek, amelyekre az interpretáció épül, metafizikai jellegűek. Ez semmi esetre sem jelenti azt, hogy dogmatikusan leszögeznék, mi az, ami evidens; a hipotézisek inkább logikai analízis útján és „közvetlen intuícióval” levezetett általános alapelveknek még ellenőrzésre szoruló megfogalmazásai.

Az eredmény rendkívül bonyolult és önkényes filozófiai rendszer – a tényleges világot „aktuális egységek” keletkezési folyamatának fogja fel, amelyek szintűgy dinamikus „társadalmakba” szerveződnek.

A matematika alapjai

A *Principia Mathematica* mérföldkő az axiomatikus módszer történetében. De közelebbről szemlélve kiderül, hogy számos ismeretelméleti kérdést megválaszolatlanul hagy. Hilbert az axiomatikus gondolkodásról tartott egyetemi előadásában (1917) rámutat erre, és ezzel lökést ad ahhoz a példátlan fejlődéshez, amely a hagyományos filozófiai diszciplínákról leváló logika és matematika alapjainak kutatását előrelendítette. Az alapok kutatása hirtelen a matematikusokat is foglalkoztatni kezdte, kísérleljék meg akár a matematika újbóli feltérképezését – mint például Brouwer a maga intuicionista megközelítésmódjával –, akár a formális rendszerek tanulmányozását. A 20. század folyamán ezen a területen sokszor megdöbbentő eredmények születnek, amelyekről azonban az „iskola-filozófia” elég ritkán vesz tudomást. Ez vonatkozik például arra a felismerésre, hogy a tisztán formális elméletek is vezethetnek akaratlan meg-



valósuláshoz, de Kurt Gödel bizonyítására is (1931), amely szerint az aritmetikát nem lehet elmentmondásmentesen megfogalmazni.

És ez egyúttal a 20. századi matematikai alapok kutatás döntő hozzájárulása az ismeretelmélethez: a minden matematikai probléma megoldhatóságáról való meggyőződést határozottan feladja. Ezzel szemben „pozitívabb” jellegű alapvető kutatási eredményeket is elértek. Így például 1966-ban bebizonyították, hogy a választás axiómája, amelyet Whitehead és Russell fogalmaztak meg hipotézisként, nemcsak hogy ellentmondásban áll (Gödel, 1938) a halmazelmélet általánosan elfogadott axiomatizálásával (Paul Cohen), de független is tőle. Ez az eredmény ismeretelméleti szempontból is érdekes: ahogy az euklideszi geometria sem az egyetlen elképzelhető geometriai rendszer, a választás axiómájára támaszkodó matematika sem az egyedül elgondolható matematika.

Reichenbach

1920-ban Albert Einstein (1879–1955) általános relativitáselmélete került a filozófiai érdeklődés középpontjába. Ez az elmélet megrendítette az addig sziklaszilárdnak hitt filozófiai alapokat. Megingatta például Kant felfogását a tapasztalat a priori adott alapelveiről. A német-amerikai filozófus, matematikus és fizikus, Hans Reichenbach (1891–1953) publikációk egész sorában vetette alá precíz analízisnek a relativitáselméletet, hogy különbséget tegyen egyfelől az empirikus, másfelől a logikai és definíciós kérdések között.

Eközben Reichenbach az axiomatikára támaszkodott. Nem ő volt az első, aki így járt el a relativitáselmélet vonatkozásában, Hilbert megelőzte ebben. Reichenbach vállalkozásának érdekessége ismeretelméleti irányultságában van. A felállított

axióma „státusa” és kísérleti evidenciája érdekli. Megközelítésmódjával Reichenbachnak különböző aktuális kérdéseket sikerült tisztázni, mint például a fénysebesség állandósága elvének jellegét egyebek között a *Philosophie der Raum-Zeit-Lehre* (A tér-idő elmélet filozófiája, 1928) című művében.

Későbbi írásában Reichenbach a kvantumelmélettel is foglalkozott. Ez az elmélet alapvetően megkérdőjelezi a „megismerés” és a valóság hagyományos fogalmát. Reichenbach adekvát filozófiai választ talált erre a valószínűség-számítás egyik értelmezésében. Kidolgozott egy „valószínűségi logikát”, amelynek a jelentősége jóval meghaladja a modern fizikai elméletek megalapozásának területét. (*Experience and Prediction* – Tapasztalat és előrelátás, 1938).

Reichenbach a megismerés „funkcionális” felfogását képviselte: a megismerés nem „egy másik világra” utal, ahogy a racionalisták gondolták, hanem kizárólag azt az egy célt szolgálja, hogy előrelássuk a jövőt.

Carnap

Rudolf Carnap (1891–1970) német matematikus és (tudomány)filozófus azzal vívott ki magának sajátos pozíciót, hogy megpróbálta szigorú képletekbe foglalva elemezni a filozófiai problémák és a tudományos fogalmak közötti feszültséget. Már a disszertációjában taglalja a formális megközelítésmód előnyeit, és élete végéig úgy tekint a kijelentések „konstruált” nyelven való kifejezésére, mint lényeges hozzájárulásra a jobb megértéshez. Carnap elsősorban az empirikus tudományok általános kérdéseivel foglalkozott. Tanulmányozta például a teoretikus fogalmak és az észlelés fogalmai közötti összefüggést, továbbá a természettudományos kijelentések ellenőrizhetőségét általában és az induktív módszerek tekintetében. Kísérletet tett bizonyos tudományos elméletek formalizálására, amit főként a szimbolikus logikáról írott műveiben dolgozott ki.

Carnap első munkáiban a fizika alapjaival foglalkozott. Azt a véleményt képviselte, hogy minden fizikai kijelentés számos előfeltételt tartalmaz. Például: „Ha x testet fehér fényvel világítunk meg, vörös fényt fog visszaverni.” A fizikai kijelentésekben Carnap szerint több a megállapítás, mint amennyit a megfigyelők észlelnek, vagy mint amennyit egyáltalán észlelni lehet. A kijelentéseket a tapasztalatból minden formális logikai igazolás nélkül, „indukcióval” vezetik le. Empirikusan tehát alátámaszthatók, de az ellenvetések kimeríthetlensége miatt csak a valószínűsége tarthatnak igényt, nem az „abszolút érvényességre”. A valószínűség és az érvényesség kezdetől fogva fontos szerepet játszik Carnap tudományfilozó-

fiájában. Kései munkáiban szisztematikusan járt a végére ezeknek a problémáknak.

1922-ől 1928-ig Carnap egy kimondottan ambíciózus tervvel foglalkozott, egy logikailag felépített ismeretelméletet akart kidolgozni, amely minden tárgyra és fogalomra érvényes lett volna, a metafizikai spekulációk kiküszöbölésével. 1928-ban néhány eredményét közzétette a *Der logische Aufbau der Welt* (A világ logikai felépítése) és a *Scheinprobleme der Philosophie* (Látszatproblémák a filozófiában) című munkáiban. Az utóbbiban Carnap azt a filozófustól meglepő felfogást képviselte, hogy – ellentétben a realisták és az idealisták álláspontjával – a valóságra vonatkozó metafizikai tételeknek nincs tudományos relevanciájuk, mert nincs tapasztalati alapjuk. A nyelv megválasztása mindenfajta megismerés mindent átfogó „rekonstruálásához” Carnap számára módszertani kérdés. A *Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft* (A fizika nyelve mint a tudomány egyetemes nyelve, 1932) című értekezésében a fizika nyelve mellett dönt. Itt azt a tételt veszi védelmébe, hogy minden egzaktan meghatározott tudományos terminológia fizikai megállapításokon alapszik.

Később Carnap újfent visszatért ehhez a problémához. Kénytelen megállapítani, hogy a tudományos elméleteket gyakran úgynevezett teoretikus nyelven fogalmazzák meg, s fogalmiságuk nem „redukálható” a tiszta megfigyelésre. Van-e olyan kritérium, amellyel az értelmes kijelentéseket meg lehet különböztetni az értelmetlenektől, és amely egyúttal eleget tesz az empiristák azon elvárásának, hogy minden elméleti megfontolást szembesíteni lehessen a „tapasztalati világgal”? Carnap azt javasolja, hogy egy teoretikus fogalmat akkor tekintünk „szignifikánsnak”, jelentéssel bírónak, ha meg tudunk vele fogalmazni egy olyan hipotézist, amely nélkül nem lehetne a tapasztalati következtetéseket levezetni.

A Carnapot foglalkoztató kérdések még mindig aktuálisak, kiindulópontja azonban időközben túlhaladottá vált. Carnap olyan matematikai-nyelvi problémára redukálja a kérdést, ami kétséggé teszi fejtegetéseinek filozófiai relevanciáját. A filozófusok újabb nemzedéke olyan problémák felé fordul, amelyek akkor keletkeznek, ha a vizsgálódás az elmélet tárgyaira irányul. Írásaikkal azzal az alapvető kérdéssel foglalkoznak, hogy a tudományos elméleteknek hányféle magyarázattal és leírással kell szolgálniuk.



▲ George Schreiber karikatúrája Einsteintől (1935). Reichenbach több publikációt szentelt az einsteini relativitáselméletnek.

DER LOGISCHE
AUFBAU DER WELT

1928
RUDOLF CARNAP

W

IN WELTKRISIS VERFALLT
REALISMUS UND LOGIK

▲ A világ száználmasan van berendezve, írta Carnap 1936-ban tudományos szövetségesének, Neurath-nak.



▲ Alfred Tarski és Kurt Gödel Bécsben, 1935-ben. Mindketten döntően járultak hozzá a matematikai alap kutatásokhoz.



Wittgenstein és a Bécsi Kör



Ludwig Joseph Johann Wittgenstein (1889–1951) egy bécsi nagyiparos legkisebb fia, már fiatalon is rendkívüli műszaki érzékről tett tanúságot – nem volt meglepő tehát, hogy Linzben, az érettségi után úgy döntött, hogy gépészmérnök lesz. Berlin-Charlottenburgban tanult a Műszaki Főiskolán, majd két év után a manchesteri egyetemen folytatta tanulmányait, ahol részt vett egy különleges repülőgépmo- dell kifejlesztésében. Ott fedezte fel magában a filozófia iránti érdeklődést, amelyet feltehetőleg Ludwig Eduard Boltzmann és Heinrich Rudolf Hertz fizikusoknak a mechanika alapjairól írott munkái ébresztettek benne.

1912. február 1-jén nyert felvételt a cambridge-i Trinity College-ba, ahol Bertrand Russell a matematika alapjairól tartott előadásokat. Miután behatóan tanulmányozta Frege és Russell legfontosabb írásait, azt a feladatot tűzte ki célul, hogy ő maga is elvégezze a logika alapjainak vizsgálatát, mivel Russell és Whitehead *Principia Mathematica*-ját nem találta minden tekintetben meggyőzőnek.

Bár Wittgenstein 1913-ban kijelentette, hogy ő soha életében semmit nem fog publikálni, gondolatait mégis papírra vetette. Levelezett Russell-lel, elolvasásra átnyújtotta neki a logikáról írott kéziratát; Norvégiában lediktálta Moore művéhez fűzött megjegyzéseit, és a naplóiban oldalakon keresztül vitakozott saját magával. A későbbiekben összekülönbözött Russell-lel és Moore-ral, többek között azért, mert Moore nem volt hajlandó Wittgenstein feljegyzéseit disszertációként elfogadni. Wittgenstein dühös volt, mert szerinte egy tudományos munka értékét

nem a lábjegyzetek jellegén és pontosságán kell mérni.

Wittgensteint szorongások és depressziók gyötörték, mindenekelőtt önmagával szeretett volna tisztába jönni. „Hogyan lehetek én logikus, ha még valamire való ember se vagyok?” Az apja halála után tetemes örökségéből százezer osztrák koronát adományozott nélkülöző művészek (köztük Rilke és Koschka) javára, és önkéntesként belépett az osztrák hadseregbe. Súlyos ütközetekben harcolt halált megvető bátorsággal az 1916-os Bruszilov-offenzíva során a front élvonalában. A feljegyzései is más hangot kezdtek megütni ebben az időben. „Mit tudok én Istenről és az élet értelméről?” Ilyesfajta kérdések olvashatók egyik kéziratában, amelyet 1918-ban fejezett be, és magával vitt az olasz frontra.

Russell közbenjárására a kézirat 1921-ben megjelent cikként, és néhány évvel később könyvként is két nyelven. Wittgenstein időközben hátat fordított a filozófiának, és néptanítónak állt. 1923-ban és 1924-ben meglátogatta őt a matematikus Ramsey, aki nagyon részletes recenziót írt a „Mind” című folyóiratban a *Tractatus logico-philosophicus*-ról (ez volt az angol kiadás címe, magyarul: *Logikai-filozófiai értekezés* [Atlantisz, 2004]), de nem értette meg teljes mértékben. Sajnos már Wittgenstein sem tudta minden ponton értelmezni saját korábbi gondolatait.

Miután nővére, Margarete számára tervezett Bécsben egy lakóházat, 1929-ben visszatért Cambridgebe. A doktori cím odaítélése akkor már csak formaság volt, és Wittgenstein kapott is egy kutatói állást a Trinity College-ban. Tíz évvel később rendes tanárként lépett Moore örökébe. A háború kitörése miatt ezt a posztot hivatalosan csak 1944-től 1947-ig tölthette be – akkor is a legnagyobb ellenkezéssel. A „filozófia-professzori” pozíció olyan volt számára, mintha elevenen eltemették volna.

Wittgenstein a második világháború vége felé fejezte be *Filozófiai vizsgálódásainak* [Atlantisz, 2008] (Philosophische Untersuchungen) első részét, amely azonban csak 1953-ban jelent meg nyomtatásban. A második részt betegsége miatt már nem tudta befejezni. Mindenesetre még a halála előtti utolsó hetekben is dolgozott a „bizonyosság” problémáján. Cambridge-ben halt meg, ott is van eltemetve.

Posztumusz kiadták még néhány más kéziratát is. Az *Értekezés* jobb megértéséhez a legfontosabb Wittgenstein három előkerült első világháborús naplója.

1921-ben az „Annalen der Naturphilosophie” legutolsó számában megjelent egy mindaddig ismeretlen bécsi filozófus, Ludwig Wittgenstein cikke, aki nem kevesebbet állított, mint hogy egyszer s mindenkorra megoldotta a filozófia problémáit. A tanulmány lényege, hogy a szerző a filozófia tételeit értelmetleneknek minősíti, ezért aztán tagadja, hogy ezek filozófiai kijelentésekkel bizonyíthatók lennének. Ez a megközelítés nem teljesen eredeti ugyan a 20. század metafizikaellenes írásai sorában, de mindenesetre szokatlan. A természettudósok legfőbb kifogása a metafizikával szemben úgy szólt, hogy a metafizika „lezárt képet” akar nyújtani a világról. Aztán hirtelen felbukkan valaki, aki egyrészt azt állítja, hogy az egyetlen helyes módszer a filozófia számára, ha természettudományos kijelentéseket tesz, másrészt épp egy ilyen lezárt látásmódot fogalmaz meg. És megfogalmazásainak saját maga által felismert értelmetlensége ellenére azt hirdeti, hogy az itt közölt gondolatok határozottan igazak.

Wittgenstein ír egy metafizikai értekezést arról, hogy mi a különbség aközött, ami nyelvileg kimondható vagy elgondolható és aközött, ami nyelvileg nem fejezhető ki, legfeljebb megmutatható. A nyelvnek és a valóságnak ez a sajátos viszonya teszi Wittgenstein tanulmányát a filozófiatörténet egyedülálló dokumentumává, nem csoda, hogy eleinte nem sokat értettek belőle sem a logikusok, sem a filozófusok.

Hogy Wittgenstein mégsem merült feledésbe, az főként annak a nagy érdeklődésnek köszönhető, amelyre műve a Bécsi Kör filozófusainak és tudósainak körében talált.

Az Értekezés

Wittgenstein *Értekezése*nek az átfogó koncepciója még viszonylag egyszerű. Van hét főtétel, amelyek közül az első hatot (háromszor kettőt) különböző, tovább tagolódó paragrafusokban kommentálja.

Az 1. és a 2. főtétel így hangzik:

1. A világ mindaz, aminek esete fennáll.
2. Aminek esete fennáll, a tény, nem más, mint a körülmények meglete.

A 3. és 4. tétel a világ visszaadását ragadja meg.

3. A tények logikai képe a gondolat.
 4. A gondolat értelemmel bíró kijelentés.
- A gondolatnak tehát két komponense van: van a kijelentés, amelyet ezen vagy azon a nyelven ki lehet fejezni, és van ennek az „értelme”. Ezt a kijelentés úgy mutatja meg, ahogy egy közlekedési bal-eset helyzetvázlata megmutatja, hogyan helyezkedtek el az érintett járművek egymáshoz képest.

A két következő főtétel szigorúan matematikai jellegű:

5. Minden kijelentés az elemi kijelentések igazságfüggvénye

6. Az igazságfüggvény általános formája a következő: $[p, \xi N, (\xi)]$. Ez a kijelentés általános formája.

Wittgenstein azt feltételezi, hogy a valóság egyes, egymástól független „elemi tényekből” áll, amelyeknek mindenkor leírhatóknak kell lenniük egy tovább nem tagolható elemi kijelentésben. Ezeket az elemi tényeket és a nekik megfelelő elemi kijelentéseket Wittgenstein azért tételezi, hogy egy lekerekített világképet alkosson, amelyben minden filozófiai problémát – kiváltképpen a logika, a matematika és a mechanika alapvetésének problémáit – meg lehet oldani.

Ezzel azonban az életproblémák még nem oldódtak meg, éppen ellenkezőleg. „Érezzük, hogy még ha feleletet adtunk is valamennyi lehetséges tudományos kérdésre, életproblémáinkat ezzel még egyáltalán nem érintettük.” (§6.52) És ez az ő számára egyáltalán nem meglepő, hiszen életproblémákat nem lehet egy világkép kijelentéseiben kifejezésre juttatni. „A világ értelmének a világon kívül kell lennie. A világban minden úgy van, ahogy van, és minden úgy történik, ahogy történik; benne nincs semmiféle érték, és ha lenne is, nem lenne semmi értéke.” (§6.41)

Ez nem jelenti azt, hogy mindaz, ami kijelentésekben leírható volna, az minden, ami van. Mindennek megvannak ugyanis a „saját határai”, azaz minden nyelvnek vannak olyan tulajdonságai, amelyeket nem lehet a nyelvben magában kifejezni, csak általa megmutatni. Ez vonatkozik Wittgenstein szimbolikus nyelveire is, amelyekben a tényeket teljesen le lehet írni; ezek határai megfelelnek a „világ határainak”. Az etika kérdéseinél – például, hogy az emberek mennyire akarhatják a jót vagy a rosszat – nyilvánvaló, hogy ezáltal a világnak nem a tényeit, hanem a határait lehet megváltoztatni. Azt például nem lehet megmondani, hogy mi az élet értelme, kétségtelenül létezik a kimondhatatlan, ez megmutatkozik, ez a misztikum. (§6.522) Bizonyos értelemben ezért lehet „látni”, hogy van az életnek értelme.

Ezeket a már önmagukban is nehezen érthető gondolatokat Wittgenstein filozófiai rendszerében a „szubjektum” és „objektum” sajátos felfogása magyarázza: az elemi tények objektumok közötti kapcsolatok, tehát valamiképpen a tárgyak képezik a világ „szubsztanciáját”; egy emberi szubjektum ezzel szemben, mindazzal együtt, ami hozzá tartozik – jóakarásával és rossz szándékaival, boldogságával és boldogtalanságával – nem objektum. „A szubjektum nem tartozik a világhoz, de ő a világ határa” (§5.623), azaz az adott szubjektum világáé, ezért soha nem lehet róla kijelentésekben beszélni. Ha mégis megteszik, többé nem lehet a csomót kibogozni.

Következésképpen az *Értekezés* utolsó főtétele is így hangzik:

7. Amiről nem lehet beszélni, arról hallgatni kell.

„Ha valakinek megmutatják a királyt a sakkban, és azt mondják: »Ez itt a király«, úgy ezzel nem magyarázzák meg neki a bábu használatát...”

Augustinus, így mondhatnánk, a megértés egyfajta rendszerét írja le: csak hogy nem mind ilyen rendszer, amit mi nyelvnek nevezünk...

Képzeljünk el egy nyelvet, amelyre áll a leírás, amiként azt Augustinus megadta: Legyen a nyelvnek az a feladata, hogy *A* építő megértesse magát *B* segédével. *A* építményt emel építőkövekből; ehhez kockák, oszlopok, lapok és gerendák állnak rendelkezésére. *B*-nek adogatnia kell az építőköveket *A*-nak, és pedig abban a sorrendben, ahogy annak szüksége van rájuk. E célra egy olyan nyelvet használnak, amely a »kocka«, »oszlop«, »lap«, »gerenda« szavakból áll. *A* kiáltja a szavakat; *B* odaviszi azt a követ, amelyről megtanulta, hogy erre a felszólításra odavigye...

Elképzeltethetnénk, hogy [ez] a nyelv *A* és *B* teljes nyelve; sőt, egy néptörzs teljes nyelve. A gyerekeket arra nevelik, hogy

ezeket a tevékenységeket végezzék, közben ezeket a szavakat használják, és mások szavaira így reagáljanak.

Az idomításnak fontos része lesz, hogy a tanító rámutat a tárgyra, rájuk irányítja a gyermek figyelmét, és eközben kimond egy szót; például a »fedőlap« szót, miközben ezt a formát mutatja fel... Ezt »a szavak rámutató tanítása«-nak fogom hívni...

E nyelv használatának gyakorlatában az egyik fél kiáltja a szavakat, a másik pedig a szavaknak megfelelően cselekszik. A nyelv oktatásában azonban ez a folyamat fog lejátszódni: a tanuló megnevezi a tárgyakat. Azaz kimondja a szót, amikor a tanár rámutat a körre. – Sőt, itt ezzel a még egyszerűbb gyakorlattal is találkozni fogunk: a tanár szavakat mond a tanulóknak, és a tanuló megismétli őket.”

Wittgenstein: *Filozófiai vizsgálódások*.
(Ford. Neumer Katalin)

Filozófiai vizsgálódások

Russell egyik tehetséges tanítványával, Frank Plumpton Ramseyvel (1903–1930) Ausztriában folytatott viták hatására Wittgensteinnek kedve támadt visszatérni a tudományos miliőbe, így aztán 1929-ben visszaköltözött Cambridge-be. Itt most már főleg a *Vizsgálódások* összeállításával foglalkozott. Ez az anyag egy egészen más, az *Értekezés* szerzőjéhez képest nagyon megváltozott Wittgensteint mutat. Most mindenekelőtt arra törekszik, hogy kiderítse, hogyan jönnek létre a filozófiai problémák és álláspontok – beleértve a saját 1911 és 1918 közötti filozófiáját is. Wittgenstein ezt azzal magyarázza, hogy valaki egy szó használati módjában egy törvényt vél felismerni, de nehézségekbe ütközik, ha ezt a törvényt következetesen akarja alkalmazni. Ha aztán ezt a maga törvényét még tovább bonyolítja, attól csak rosszabb lesz a helyzet. Ennek a konklúziója egy olyan filozófiai elmélet, amelyik a filozófiai nyelvhasználat felé fordul.

Wittgenstein most abban látja a feladatát, hogy kigyógyítsa a filozófusokat a hétköznapi nyelvtől való elrugaszkodás kísértéséből. Ez teszi őt a hétköznapi nyelv filozófiájának úttörőjévé. Wittgenstein azt akarja megmutatni, hogy miért hajlik valaki arra, hogy egy bizonyos filozófiai kifejezést használjon, vagy egy bizonyos kifejezést filozófiailag alkalmazzon.

1945 januárjában írja meg az előszót egy olyan kézírathoz, amelyben 16 éve folytatott filozófiai

vizsgálódásait akarja összefoglalni. Felismeri, hogy *Logikai-filozófiai értekezésében* súlyos tévedéseket követett el. De egy dolog valamely filozófiai szóhasználat kialakulását diagnosztizálni, és megint más visszatartani egy filozófust „elháríthatatlan kérdéseitől”. Az utóbbira Wittgenstein új megközelítést talált ki. Feltéve, hogy egy filozófust a nyelv és a valóság viszonya érdekel, és arra a kapcsolatra kérdez rá, ami a név és aközött van, amit ez a név jelöl, akkor Wittgenstein ennek a filozófusnak, aki egy ilyen kérdést tesz fel, olyan egyszerű gyakorlati helyzetekre hívja fel a figyelmét, amelyeket ő nyelvjátékoknak nevez. Ezek a nyelvjátékok a neveket tényleg összefüggésbe hozzák a dolgokkal – de azt is világossá teszik, hogy egy ilyen összefüggés többek között a hallgatóság meghatározott módon való reagálásában áll. A nyelvjátékok változatossága garantálhatná, hogy az adott filozófus ne érezze tovább magában a késztetést arra, hogy egy dolog lényegét keresse, és szellemi komfortérzetét többé ne veszélyeztesse az egyoldalú táplálkozás, ami csak korlátozott számú példa fogyasztásából áll.

A Bécsi Kör Schlick körül

A Bécsi Körbe tömörült osztrák és német tudósok viszonylag rövid idő alatt óriási aktivitást fejtek ki. Az osztrák filozófiaprofesszort, Moritz Schlicket (1882–1936) 1922-ben kinevezték az Ernst Mach-tanszék élére. Egy ekkor már létező

vitakör néhány tagja – Hans Hahn (1879–1934) matematikus, Otto Neurath (1882–1945) közgazdász és mindenekelőtt Carnap – afféle munkacsoportot alkotott, létrehozva az Ernst Mach Társaságot. A Bécsi Kör elnevezést 1929-ben használták először hivatalosan. Egy tudományos világkép kidolgozását és megalapozását tűzték ki célul. Nyilvános előadásokat tartottak és publikációkat tettek közzé, hogy világossá tegyék az egzakt kutatás jelentőségét a társadalom- és a természettudományokban, és ezzel olyan eszközöket nyújtsanak a modern empirizmus számára, amelyek a közéletben és a magánéletben is hasznosak lehetnek.

1928 és 1936 között kilenc könyv jelent meg a *Schriften zur wissenschaftlichen Weltauffassung* (Írások a tudományos világfelfogáshoz) című sorozatban. Emellett elindítottak még egy sorozatot *Einheitswissenschaft* (Egységes tudomány) címmel, ebben öt füzetet adtak ki. Amikor Schlicket egy örült diákja 1936-ban lelőtte, a Bécsi Kör feloszlott.

Bár a „tudományos világkép” tekintetében a körhöz tartozók között voltak nézeteltérések, két ponton megegyeztek, és ez alkotja filozófiai fel-

fogásuk lényegét. Először is a logikai elemzés módszerét tekintik a par excellence filozófiai módszernek, másodsor pedig egyetértenek abban, hogy egy ilyen magyarázatnak a metafizika elvetéséhez kell vezetnie. Ez az utóbbi gondolat nem volt egészen szokatlan Bécsben, ahol az Induktív Tudományok Filozófiája és Története tanszékvezetői posztját többek között Mach, Boltzmann és Schlick töltötték be. Mach tudománytalannak tartotta a metafizikát, Boltzmann számára pedig nem jelentett mást, csak „szellemi fejfájást”.

A metafizika elvetésében elsősorban a logikának jutott hangsúlyos szerep. Ennek segítségével ugyanis még az a jellegzetesen metafizikai felfogás is cáfolható, mely szerint „a gondolkodás önmagából, tapasztalati anyag nélkül is vezethet megismeréshez, vagy legalább is adott tényállásokból pusztán következtetések útján is juthat új tartalmakhoz”. A logikai elemzés a Bécsi Kör véleménye szerint arra az eredményre vezet, hogy egyetlen gondolat és egyetlen következtetés sem áll másból, csupán az egyik kijelentésből a másikra való átmenetből, s az utóbbi nem tartalmaz semmit, ami ne lett volna már benne az előzőben. A logika nem a tárgyak legáltalánosabb tulajdonságairól szóló tudomány, hanem azzal foglalkozik, hogy mi módon beszélhetünk a tárgyakról – más szóval, kizárólag a szimbólumok alkalmazásához adott használati utasítás. Valami hasonló érvényes a matematikára is, de ezzel kapcsolatban a Bécsi Kör matematikusai nem képviselnek ennyire határozott álláspontot. Nem állítják, hogy elvileg minden helyesen felállított matematikai probléma megoldható volna.

Ismeretelméletileg a Bécsi Kör tagjainak többsége empirista és pozitivist. Szerintük létezik egy olyan empirikus megismerés, amely a közvetlenül adott alapul. Vagy még világosabban fogalmazva: ahogy minden tapasztalati tudományos kijelentés „értelme” elvileg kifejezhető úgy, hogy visszavezetjük a közvetlenül adottra vonatkozó kijelentésre, ugyanúgy kell minden empirikus fogalom értelmét lépésről lépésre olyan fogalmakra való redukálásból levezetni, amelyek ezekre a bizonyos közvetlenül adottakra vonatkoznak. A kérdés persze az, hogy a megismerés hagyományos problémáját minden további nélkül ki lehet-e kapcsolni a közvetlenül adott észleléséből az „állításokra” (Schlick) vagy a többé-kevésbé standardizált „protokolltételekre” való átmenettel.

A Bécsi Kör tudományfilozófiai nézetei arra irányulnak, hogy elutasítják-e a tudomány természet- és szellemtudományokra való kettéosztását, amelyek közül az egyiket „rendező”, a másikat



◀ A nagyon gazdag Wittgenstein család a századfordulós Bécs kulturális életében is szerepet ját-

szott. Gustav Klimt 1905-ben megfestette Margarete Stonborough-Wittgenstein képét.

▲ Az *International Encyclopedia of Unified Science* Neurath, Carnap és Morris szerkesztésében a neopozitívizmus fontos szócsove volt. A szerzőket leginkább az foglalkoztatta, hogy kimutassák, hogyan olvadhatnak össze tudományos módon egy szintézisben az észlelések, a kísérletek és ezek indoklása. Erre az amerikai kiadványra úgy tekintettek, mint a Diderot és D'Alembert-féle híres francia *Enciklopédia* folytatójára.

Heidegger,

„megértő” cselekvési elvek határoznak meg. Szerintük minden tudomány arra törekszik, hogy összefüggéseket állapítson meg szimbólumok között, hogy nagyobb biztonsággal tudjon előre látni későbbi észleleteket. Mindenesetre lehet bizonyos követelményeket támasztani a tudományos beszédmóddal szemben. A tudomány egységét, ahogy ezt a Bécsi Kör képviselte, leginkább egy úgynevezett egységes nyelv szolgálná.

Az etika terén Schlick mindenekelőtt Wittgensteinnek azt a problémáját véli megoldhatónak, amely abból indul ki, hogy az értékítéletek nem tárgyyszerű kijelentések, amelyekből tehát jövőbeli tapasztalatokra vonatkozó kijelentéseket sem lehet levezetni. Saját *Fragen der Ethik* (Az etika kérdései, 1930) című könyvéről Schlick ugyanis azt állítja, hogy az abban előforduló tételek nem meghatározott tényekre vagy törvényekre vonatkozó megállapításokként működnek, csak készletet adnak az olvasónak arra, hogy kibontakoztassa saját szellemi képességeit, és világossá váljon előtte bizonyos kijelentések tartalma. A filozófia tehát tevékenység, filozófiai kijelentések nincsenek, csak filozófiai tettek vannak. Feltűnő itt az egyezés Wittgensteinnel, aki *Értekezésében* a filozófiát nem „tanításnak”, hanem „tevékenységnek” nevezte.

Ebből következően a Bécsi Kör tagjai a gyakorlatban is igen aktívak voltak, kiálltak a demokráciának fontossága és az iskola-rendszer reformja mellett, vagy nyilvánosan is felléptek az előretörő nemzetiszocializmussal szemben. Tudományos megfontolásaik fontos előkészítő szerepet játszhattak társadalmi állásfoglalásaikban. El kell dönteni, hogy az ember valóban fel akarja-e számolni azokat a következményeket, amelyeknek meglétét valamely tudományos szemlélet keretében állapította meg (például a gazdasági válságot és a munkanélküliséget), vagy sem; akkor a cselekvés az elméleti belátástól függ.

A Bécsi Kör, noha rövid ideig létezett, mégis nagy hatást gyakorolt. Eizméi főleg Amerikában váltottak ki jelentős visszhangot. Mivel a harmincas évek során a Kör különböző tagjai az Egyesült Államokba emigráltak, itt került sor a folytatásra és a továbbfejlesztésre. Neurath és Friedrich Waismann (1896–1959), Angliába menekültek, ahol később a mindennapi nyelv filozófiájával és bizonyos értelemben Popper révén is egyfajta ellenmozgalom bontakozott ki eszméikkel szemben.



Martin Heidegger 1889-ben született Dél-Németországban, Meßkirchben. 18 éves volt, amikor a helybeli lelkész-től kölcsönkapta Brentano disszertációját – *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (A létező sokféle jelentése Arisztotelész-nél). Ez volt az első találkozása a filozófiával, ami a későbbi életére nézve döntőnek bizonyult. 1909-ben Heidegger Freiburgban folytatta tanulmányait – teológiát tanult, de érdeklődése in-

kább a filozófia felé fordult. 1912-től a matematikára és a természettudományokra összpontosította figyelmét. Rickertnél doktorált 1914-ben *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus* (Az ítéletről szóló tanítás a pszichologizmusban) című munkájával. Két évvel később Husserl vette át Rickert tanszékét. Az ő szemnáriumainak hatására próbálta meg Heidegger a lét kérdését fenomenológiai alapon megközelíteni. (A *Lét és időt* Husserlnek ajánlotta.) 1917-ben feleségül vette Elfriede Petrit, egy Berlinben filozófiát hallgató diáklányt. Házasságukból két fiú született. 1923-tól Heidegger a marburgi egyetemen volt filozófia-professzor. 1928-ban átvette Husserl tanszékét Freiburgban. Bár sok meghívást kapott más egyetemekre, mégis ottmaradt Freiburgban.

1933-ban csatlakozott a nemzetiszocialista mozgalomhoz. A freiburgi egyetem rektorává nevezték ki, de egy év múltán lemondott hivataláról. 1966-ban adta azt a híres interjút a „Spiegel” című hetilapnak, amelyben nyilatkozott a náci Németországban játszott szerepéről – mindenesetre azzal a kikötéssel, hogy csak a halála után közölhető. Heidegger 1976-ban halt meg; szülővárosában, Meßkirchbenben a szülei mellé temették el.

Heideggernek a nemzetiszocializmushoz való viszonyáról sokmindent összeírtak. Filozófiai szempontból az az érdekes kérdés, hogy volt-e és milyen belső összefüggés gondolkodása és politikai szimpátiái között. Vajon a létről szóló tanítása, amely átmeneti „tisztázást” nyújt, nem tesz-e bennünket közömbössé az igazságosság és az igazságtalanság kérdése iránt? A lét helyi igazságának és a gondolkodás tulajdon, hazai földön való gyökerezésének hangsúlyozásával Heideggernél nem lehet a nyugati jellegű liberalizmus iránti affinitásról beszélni. Filozófiája a politikában egyfajta konzervatív nacionalizmussal rokonítható.

A *Lét és idő* [Osiris, 2004] (Sein und Zeit, 1927) után többek között a következő műveket publikálta: *Mi a metafizika?* [In: „... költőien lakozik az ember”. Válogatott írások. T. Twins–Pompeji, 1994] (Was ist Metaphysik?, 1929), *Útjelzők* [Osiris, 2003] (Holzwege, 1950), *Der Satz vom Grund* (Az alap-ok elve, 1957), *Nietzsche I-II.* (1961), *Die Technik und die Kehre* (A technika és a fordulat, 1962).

egzisztencializmus és hermeneutika

Heidegger: Lét és idő

Amikor Heidegger 1927-ben a *Lét és idővel* kilépett a nyilvánosság elé, a bevezetőben azzal a megjegyzéssel lepte meg olvasóit, hogy a modern szubjektivistá filozófiában elnémult régi problémát, a létre vonatkozó kérdést akarja újra felvetni. Bejelentése úgy hatott, mintha azt mondta volna, hogy egy Descartes és Kant előtti filozófiához akarna visszatérni. Ez azonban ellentmond műve törekvéseinek, ez a munka ugyanis első ránézésre Husserlnek a tudatról és a tudat által konstituált világról adott elemzéséhez látszik kapcsolódni, bár Heideggernél most a létezés lép a tudat helyébe. Heidegger valóban visszalép a modernitás mögé; egy régi problematikához nyúl, amellyel radikálisan újragondolja a modern filozófiát.

A *Lét és idő* nagyhatású kísérlet a filozófia számára magától értetődővé vált alapfogalmak felülvizsgálatára. A hagyományos ismeretelmélet kérdésfeltevéseiben a dolgok észleléséből indul ki. Heidegger felteszi a kérdést: tudjuk-e egyáltalán, mi egy dolog, és mit jelent az észlelés? Vajon a dolgok, az eredeti jelenségek szemlélése-e az, amiből az ismeretelméletnek ki kell indulnia? Ha megtanuljuk, hogyan kell a valódi tapasztalattól tanácsot kérni – és ebben áll az autentikus fenomenológiai iskolázottság –, akkor egyáltalán nem ez a helyzet. Egy dolog szemlélete, az objektíváló képzetalkotás egyáltalánban nem eredeti, hanem levezetett módja a dolgokhoz való közeledésnek.

Heidegger ezt egy szerszámmal való bánásmód példáján világítja meg. A kézműves eszközöket és a megmunkált anyagot rendszerint csak akkor vesszük szemügyre, ha valami zavar lép fel, ha valami fennakadás van. De éppen amikor a kalapácsot megfigyelem, anélkül hogy annak a kérdésnek a szempontjából venném szemügyre, hogy mi lehet az, ami nincs rendben, akkor táru fel a kalapács az észlelő számára a legsajátabb létmódjában. A létnek ezt a módját, amelynek megvan a saját önállósága, a szokásos elemzés során zárójelbe tesszük. Mivel a figyelem a céltudatos szemlélés tárgyára irányul, majdnem elkerülhetetlen az idealista következtetések az illető tárgy (ontikus) állapotát illetően. Végül is az objektíválás eredménye mindig a megismerő szubjektum teljesítménye.

Ebből az elemzésből világossá válik, hogy az immanencia állapotát nem azzal lehet meghatározni, hogy a tudaton kívül helyezzük magunkat, hanem azzal, hogy újra vagy talán első ízben rákérdezzünk, hogy mi is a tudat valójában. De mivel ezt nem tudjuk, Heidegger kerülí ezt a fogalmat. Leszögezi, hogy Husserl filozófiájában a tudatnak tulajdonképpen csak negatív meghatározásai találhatók. Nem objektum, nem dolog, nem kívülről észleljük.

De az észlelés a szándékos vagy célirányos megfigyelés értelmében nem „a világban-benne-lét”

eredeti módja. Az ismeretnek e mögött a levezetett módja mögött ott húzódik a nyitottságnak egy alapvető formája, aminek van gyakorlati és affektív fajtája. Híres Heideggernek a gondról való elemzése, amelyben kimutatja, hogy a szorongás gyökere a saját létezés szabadsága. A szorongás, ami közelebből szemlélve a semmitől való szorongás – míg a félelem mindig valami meghatározott dologtól való félelem – olyan hangoltság, amelyben az ember tudatára ébred saját szabadsága alapjának. Egy olyan szabadság ez, amelynek nem vagyok ura, amely mégis, többnyire rejtve meghatározza, miképpen rendezem be megnyugtató és meghitt módon mindennapi világomat.

Ha az észlelésből indulunk ki alapjelenségként, és a dolgot tekintjük korrelátumnak, akkor Heidegger szerint van két aspektus, ami nem kerül megfelelő módon a látóterünkbe. Ezek pedig, ahogy már könyvének címe is elárulja, a lét és az idő. Az észlelés primátusa vezet ahhoz, hogy – ahogy ez Husserlnél is történik – a mának jut az elsőbbség. Észlelni akkor azt is jelenti, hogy ábrázolni vagy „megjeleníteni”. Bár ezt Husserl szerint „retenciók” és „protenciók” gyűrűje veszi körül, tehát a már észlelt megőrzése és az ezennél észlelendők megelőlegezése, de ez nem érinti az észlelés primátusát. Husserlnél az emlékezés és az elvárás az észlelés módosulásaként szerepel. A korábbiak felidézése és a jövőbelinek a magunkhoz vonása. Heideggernél a múltbeliség és a jövőbeliség létmódja teljesen más jellegű. Múltam nem eseményekre való emlékezés, hanem mai nyitottság az elmúltakra vagy a nekik való kiszolgáltatottság. Én nem *voltam*, én magam vagyok a múltam. Ugyanígy a jövőbeliségem nem valami, ami vár rám életem hátralévő idejében, hanem valami, ami most vagyok. Másképpen fogalmazva: az vagyok, ami lehet belőlem.

Az ontológiai különbség

Ha a legszélesebb értelemben vesszük az időhorizontot, akkor az aktuálisan fennálló tárgyak észlelése vagy „megjelenítése” csak egy tágabb elszántságon belüli köztes területnek tűnik. A jövőbeliség és a múltbeliség időhorizontjaitól körülvettség érinti a jelenbeliséget, ami Heideggernél nem észlelés, hanem egy gyakorlati bánásmód valamivel – implicite mindig a létező összességével. A különbség a horizont, amelyen belül valami megjelenik és a „világ” meg az „igazság” között, amit az ember létezésében nyitva hagy, és aközött, ami ott konkrétan történik, alapvetően különbözik attól, amit Husserl ért intencionalitáson. Ezt tekintik Heidegger talán legfontosabb felfedezésének: a különbségtételt a lét és a létező között, vagyis az úgynevezett „ontológiai differenciát”.

„Lebegünk» a szorongásban. Érthetőbben: a szorongás lebegtet bennünket, mert az egészben vett létezőt hagyja elsiklani. Ebben az rejlik, hogy a létezővel együtt mi magunk is – ezek a létező emberek – elsiklunk. Ezért alapjában véve nem »te« vagy »én« érezzük magunkat otthontalannak, hanem »akárki«. Ami még jelen van, az a tiszta jelenvaló-lét, ennek a lebegésnek a megrendülésében, mely lebegésben ez a tiszta jelenvaló-lét már semmire sem támaszkodhat.

A szorongás belénk fojtja a szót. Minthogy az egészében vett létező elsiklik, és így éppen a Semmi tolakszik felénk, ezt látván minden »van«-mondás elhallgat. Az, hogy a szorongás otthontalanságában az üres csendet gyakran éppen meg gondolatlan beszéddel próbáljuk megtörni, az csak annak a bizonyítéka, hogy a Semmi van jelen. Azt, hogy a szorongás a Semmit leplezi le, az ember közvetlenül azután erősíti meg, hogy a szorongás elmúlt. A tekintetnek abban a világosságában, amelyet a friss emlék hordoz, azt kell hogy mondjuk: amitől és amiért szorongtunk, »tulajdonképpen« semmi (sem) volt. Valóban: maga a Semmi – mint olyan – volt jelen. [...]

Csak a szorongás Semmijének világos éjszakájában lehetkezik a létező mint olyan eredendő nyitottsága: hogy az

létező – és nem Semmi. De ez az általunk beszédünkben hozzámondott »és nem Semmi« nem valami járulékos magyarázat, hanem egyáltalán a létező megnyilvánulásának előzetes lehetővé tétele. Az eredendő semmítő Semmi létezése ebben rejlik: csakis ez hozza a jelenvaló-létet a létező mint olyan elé.

Csak a Semmi eredendő megnyilvánulásának alapján képes az ember jelenvalóléte hozzáférni a létezőhöz és behatolni. Minthogy azonban a jelenvalólét lényege szerint létezőhöz viszonyul, amely nem ő, és amely ő maga, mint ilyen jelenvalólét már eleve a megnyilvánuló Semmi felől jön.

Jelenvaló-lét annyit tesz: beletartottság a Semmibe.

A jelenvalólét, minthogy beletartja magát a Semmibe, már eleve túl van az egészében vett létezőn. Ezt a létezőn való túllétet nevezzük transzcendenciának. Ha a jelenvaló-lét létezése alapján nem transzcendálna, s ez itt azt jelenti, hogy nem tartaná bele magát eleve a Semmibe, akkor sohasem viszonyulhatna létezőhöz, tehát önmagához sem.

A Semmi eredendő megnyilvánulása nélkül nincs Önmagalét és nincsen szabadság.”

Heidegger: *Mi a metafizika?* (Ford. Vajda Mihály)

Ezt a nem tematikus jellegű nyitottságot az egészre, ami a létezővel való gyakorlati foglalatosságot során többnyire feledésbe merül vagy nincs megragadva, nevezi Heidegger létmegértésnek, ami a létezővel való bánásmódot mindig vezeti. Ez a nyitottság az, ami hirtelen átör, például olyan hangulatban, mint a szorongás. Ilyenkor megtapasztaljuk, hogy a legalapvetőbb extázis vagy a transzcendencia nem tárgyak rögzítése, hanem egy horizont kifeszítése, amely ennek a létezőnek a meglétét lehetővé teszi. Az ember „bensője” sem egy belső észlelés aktusában tárul fel. Megmutatkozunk magunknak különleges hangulatokban, és felfogjuk magunkat azzal, hogy kivetülünk a világra úgy, hogy minden önmagunkra vonatkozás egyúttal minden létezőre való vonatkozás.

A „világban-benne-lét” elemzése megmutatja, hogy a belsőre és külsőre való felosztás – aminek során a legfontosabb kérdés az, hogyan tudom az immanens szférából a transzcendens objektumot elérni – nem esik egybe a tapasztalattal, ha elfogulatlanul fordulunk felé. Önmagunk megkülönböztetése attól, ami nem ez, egyidejűleg és menet közben zajlik. Ennyiben minden létező mindig belül van, azaz „a lét világlásában”.

Ennek a megvilágítottságnak ez a nyitottsága, amely itt-ben az ember önmagát mint itt lévő

minden más létezőtől megkülönbözteti, nem tekinthető a szubjektum aktusának vagy teljesítményének. Valójában mi is az a szubjektum? A hagyományos szubjektumot Heidegger mélyen problematikusnak látja. Ez egy konstrukció, amelyet de-konstruálni kell; egy derivátum, egy levezetett produktum, melyet a konkrét tapasztalat totalizálásába kell visszahelyezni. A szubjektum modern kritikája itt veszi kezdetét.

A kései Heidegger

A kései Heidegger mindegyre azt hangsúlyozza, hogy a „világlás” nem az ember tette. Az ember benne áll a neki adományozott fény-nyalámban. A fénykör nyitva tartása az a valami, amit az embernek egész egyszerűen meg kell tennie. A létezés a „benne-állás” ebben a fénykörben avagy a lét „igazságában”.

Mindez Husserl lényeglátásáról szóló tanításának radikális újraértelmezése. Husserlnél a lényegek különálló eszmei objektumokat alkottak az egyedi jelenségeken túl. Husserl ily módon a valóság minden területéhez vagy régiójához felvázolta a lényegi struktúrájukról szóló tanítást, amely az időre, a térre, a dolgokra, az állatokra,

mindenekelőtt azonban arra a sokféle szférára vonatkozott, amelyet a tudaton belül meg kell különböztetni: az észlelésre, az ítéletre, a képzelődésre, emlékezésre, akarásra vagy értékelésre. Heidegger ezt a „regionális” ontológiát úgy értelmezi, mint ennek a sokféle módnak az explicitté tételét, ahogyan a létezőt feltárjuk. Az általános létmegértésen belül ezek inkább a valóság megfejtésének specifikus módjai.

A kései Heidegger hangsúlyozta az emberi létmegértés szenvtelenségének aspektusát. A modern kultúrát, amelynek a tevékenység és az uralom áll a középpontjában, létfeldejtsében marasztalja el. Rossz érzése „a technika korszakának” átfogó bírálatává fokozódik, amelyben a hipotetikus gondolkodás vált dominánssá. Heidegger ezzel az elmélyült vagy a felidéző gondolkodást állítja szembe, ami a fennállóban való elidőzést jelent, és ami a művészet tapasztalásmódja is. A művészet képes megszabadítani a modern embert attól, hogy csak a „kézhezálló” létezőbe legyen belevetve.

Sartre: A lét és a semmi

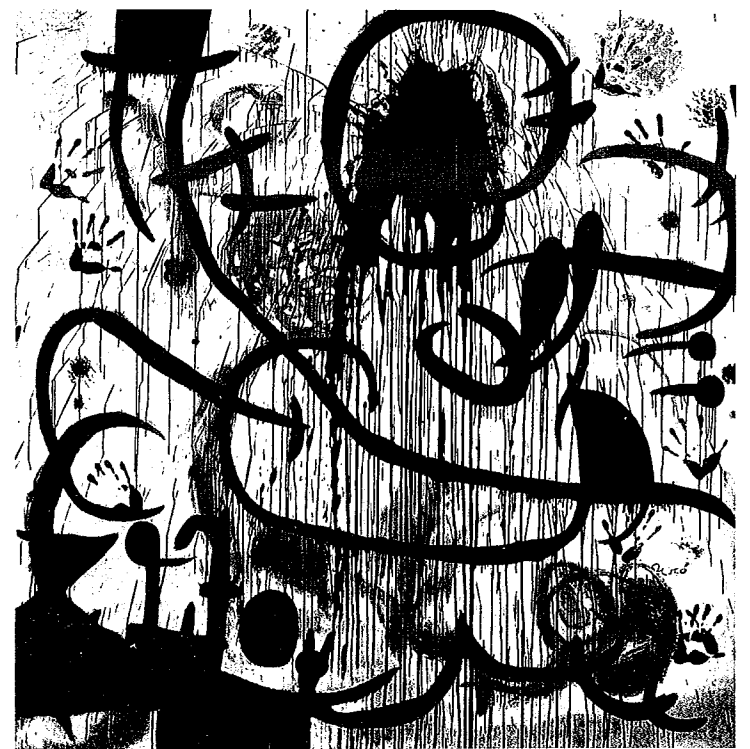
Egyik könyvében Simone de Beauvoir anekdotikus formában írja le, hogyan fedezte fel Sartre a fenomenológiát. Egy fogadáson Raymond Aron szociológus és politikai filozófus állítólag azt mondta neki: „Nézze, drága barátom, Sartre, ha Ön fenomenológus, akkor beszélhet erről a pohárról, erről az asztalról, és az már filozófia.” Sartre akkor állítólag egészen elsápadt az izgalomtól, mert mindig is így képzelte: a dolgokról beszélni, megérteni őket, és így filozofálni. Megvette magának Levinas doktori disszertációját, amely a szemlélet elméletével foglalkozott Husserl fenomenológiájában, és attól kezdve a „zeneiális” Husserlt tekintette tanítómesterének. Ez az anekdota jellemző arra, hogyan teszi Sartre mindennapi, nem-tudományos tapasztalatait filozófiája tárgyává – a párizsi kávéházi életet, a nemek viszonyát. Amikor Sartre felfedezte magának Husserlt, már dolgozott egy regényen, amelynek eredetileg „Melankólia” lett volna a címe, végül egy olyan címen jelent meg, melyet a kiadó (Gallimard) választott: *Az undor*. Az undor a lét semmisségének, az élet értelmetlenségének a megtapasztalása. Sartre ebben a művében az embernek azt a helyzetét írja le, amely a masszív tárgyiasságba való belesüllyedéssel fenyeget.

Ezzel állítja szembe Sartre a szabadság élményét, ami a tudat tényéből születik. Sartre-nak ez az alapgondolata már korai irodalmi műveiben is kifejezésre jut. A *legyekben* azt mondja a főhős, Oresztész: „Én a magam szabadsága vagyok. [...] Hirtelen rám szakadt a szabadság, átjárt engem. A természet hátrahőkölt. [...] Egyedül maradtam, mint aki elveszítette az árnyékát.”

Ahogy főművének (*A lét és a semminek*) a címeből is kicseng, Sartre filozófiai reflexiói az értelmetlenség és a szabadság két pólusa között mozognak. Husserlnél mindenekelőtt a szubjektum, a tudat leírása nyűgözi le, amit Sartre sokszor a Hegel által bevezetett „für sich” azaz „pour soi” (önmagáért létező) fogalmával jelöl. A fenomenológia rendszerét úgy értelmezi, mint arra irányuló módszert, hogy a tudatot megszabadítsa a „chosisme” (a dologiasság) utolsó maradványaitól. A tudat minden tárgyiaság, minden létező tagadása. Sartre ezt a maga szemléletes nyelvén úgy nevezte, hogy „hiány a létben”. Heidegger formula-láját, a „semmiző semmit” Sartre a maga alkotta *néantiser* igével fordította le. A tudat tevékenységét úgy nevezi: *néantisation*. A tudatnak ez a negatívítása teszi azt lehetővé, hogy a létező most megjelenjen. *Néantiser* (semmizni) tehát azt jelenti, hogy megállapítani vagy prezentálni (megjeleníteni). A létezőt jelenséggé tételézi, és ezzel jelentőséget tulajdonít neki.

Sartre-nál azonban a szubjektum által megkonstruált világ mellett még mindig ott van *en soi* (önmagában létezően) a transzfenomenális, a jelenségen túli létező. Ez az értelmetlen lét rendelkezik az ellenszegülés együttthatójával, és nem olvad fel a fenomenális létben. Azt mondani, hogy „ez van”, voltaképpen már túl messzire vezet. A „lét” fogalma Heidegger érvelése szerint csak megvilágító létmegértésünkön belül bír értelemmel. Sartre a prefenomenális, a jelenséget megelőző dimenziót sokkal világosabban kidolgozza, mint Heidegger.

▼ A diákmegmozdulásoknak, amelyek 1968 Párizsában és más európai egyetemi városokban kitörttek, nemcsak politikai okai voltak. Új társadalom-filozófiai eszmék szolgáltak alapul a meghirdetett utópista ellenkultúrának, amely a házfalakon graffitikben és képszerű aforizmákban jutott kifejezésre. Joan Miró ezt dolgozta fel 1968 május című képén.



► Sartre párizsi lakásában, a rue Bonaparte-on (1965).



Jean-Paul Sartre 1905-ben született Párizsban. Apja a következő évben meghalt, ezért Sartre a nagyszüleinél, a Schweitzer családnál nőtt fel (Albert Schweitzer Sartre anyjának az unokaöccse volt). Az anyja 1917-ben újra férjhez ment, és La Rochelle-be költöztek, Sartre itt járt gimnáziumba. A gimnáziumi tanulmányai kinevezéshez szükséges államvizsgát elsőre nem sikerült letennie, egy évvel később 76 jelölt közül viszont a legjobbnak bizonyult. A második helyet Sartre barátnője és élettársa, Simone de Beauvoir érte el. Sartre 1944-ig dolgozott középiskolai filozófiatanárként.

A második világháború kitörésekor behívták a hadseregbe. 1940 júniusától 1941 márciusáig tartó hadifogsága alatt színdarabokat írt fogolytársai számára. Párizsba visszakérülve másokkal, köztük Merleau-Pontyval együtt megalapította a „Szocializmus és Szabadság” csoportot, amely azonban egy év múlva felbomlott. A csoport tagjai harmadik utat kerestek a politikai jobboldal és a kommunizmus között. 1944-ben Sartre a „Les Temps Modernes” című havonta megjelenő folyóiratnak lett a főszerkesztője.

A háborút követő időszakban Sartre volt „korunk hőse”. Az egzisztencializmus divatba jött, és Sartre színdarabjai az egész világon meghódították a színpadot. 1952-ben a francia kormány viselkedése fölötti felháborodásból a kommunisták mellé állt. Az 1956-os magyarországi népfelkelés leverése vetett véget annak a korszaknak, amikor Sartre feltétel nélkül védte a Szovjetuniót, és jócskán szépítette az ottani viszonyokat. Szovjetbarát magatartásával szá-

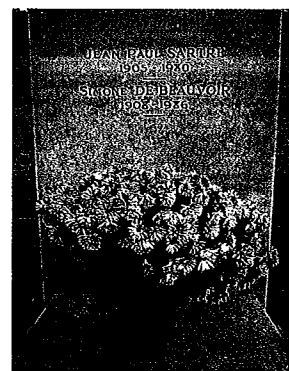
mos újságcikket provokált ki maga ellen, és ez vetett véget Camus-höz és Merleau-Pontyhoz fűzött barátságának is.

Az algériai háború idején Sartre meggyőződéssel állt ki a felkelők mellett. A hivatalosság oldaláról mégsem esett bántódása, mert de Gaulle tábornok úgy vélte: „egy Voltaire-t mégsem lehet letartóztatni”. Két alkalommal tartottak nála házkutatást, a Rue Bonaparte-on lévő lakásában. A '68. májusi diákmegmozdulások után Sartre egyre növekvő rokonszenvvel viseltetett a maoista csoportok iránt. Hogy némi védelmet biztosítson nekik, főszerkesztője lett két radikális baloldali folyóiratnak. 1967-ben átvette a Russell-törvényszék elnöki tisztjét, amely szigorúan elítélte az amerikaiak vietnami beavatkozását.

Élete utolsó korszakában Sartre az ellenkultúra igazi nagykövetének bizonyult, és a világ minden üldözöttjének pártfogójává vált. 1964-ben nem vette át a Nobel-díjat. Ezt egész életművéért ítélték oda neki, amely a szabadság és az igazságkeresés szelleméről tanúskodik, és nagy hatást gyakorolt korunkra. Sartre azzal indokolta döntését, hogy egy író nem hagyhatja magát intézményektől megkörnyékezni, még ha ez a legnemesebb szándékokból történne is. Időközben már jó ideje a lázadás, a nonkonformizmus és az elnyomás áldozataival való szolidaritás eleven szobra lett. 1973-tól fokozatosan elvesztette a látását, 1980-ban halt meg.

Jelentős életművet hagyott hátra, filozófiai műveket, regényeket és színdarabokat. Filozófiai művei közé tartozik többek között: *La transcendence de l'ego* (Az Ego transzcendenciája, 1936); *A lét és a semmi* [L'Harmattan, 2006] (*L'être et le néant*, 1943); *Exisztencializmus* [Hatágú Síp Alapítvány, 1991] (*L'existentialisme est un humanisme*, 1946); *Critique de la raison dialectique* (A dialektikus ész kritikája, 1960).

► Beauvoir és Sartre közös sírja Párizsban



„Az egzisztencialista szemlélet szerinti ember kezdetben semmi: ez az oka, hogy nem definiálható. Csak később válik azzá, és olyan lesz, amilyenre önmagát alakítja. Így tehát nincsen emberi természet, minthogy nincs Isten annak elképzelésére. Csak az ember van, és nem csupán úgy, ahogy önmagát elképzei, hanem amilyennek akarja. Az ember semmi más, mint amivé önmagát teszi.

Ez az egzisztencializmus első alapelve. Ezt szubjektívnak is nevezik, és e címen ítélnék is el miatta bennünket.

Jean-Paul Sartre: *Exisztencializmus*.
(Ford. Csatlós János)

Sartre etikája

A szabadság nem a tudat egyik jellemzője, hanem a tudat maga, amit ürességgént és semmiként is leírunk. Az ember szabadságra van ítélve. Ezzel azonban Sartre nem azt akarja mondani, hogy a tudat állandóan ki van téve annak a kísértésnek, hogy ezt a szabadságot tagadja, vagy elmeneküljön előle. Sartre-nál az ontológia implikálja az etikát. Az embernek nem szabad elfeledkeznie arról, hogy létezik, anélkül hogy a lényege eleve elrendelt, determinált volna, hogy ő maga teszi magát azzá, ami. Ennélfogva Sartre alaptétele így hangzik: „Az egzisztencia megelőzi az esszenciát”. Az ember nem rendelkezik természetadta identitással, amire hagyatkozhatna azzal, hogy „én már csak ilyen vagyok”. Csak a nem emberi létező, az en soi (az önmagában létező) az, ami. Sartre a következő paradoxonnal jellemzi az embert: az emberi létező nem csupán az, ami, hanem az, ami nem. A szorongás emlékezteti az embert arra, hogy olyan szabadsággal rendelkezik, amitől nem tud elmenekülni, és hogy az a feladata, hogy maga tervezze meg és alakítsa ki magának az életét. Nem tudja levetni magáról ennek a szabadságnak a terhét azzal, hogy az önmagában létezés utáni nosztalgiába menekül. Ez a menekülés Sartre szemében az emberlétünkbe vetett bizalom megrendülésének minősül. Ilyen bizalomvesztést mutat ki Sartre a polgárság körében, a „komolyaknál” és a „semmirekellőknél”. Az emberek úgy tesznek, mintha a világ, amelyben élünk, valami adott dolog volna, ami a természetből, a közösségből vagy Isten akaratából ered, és nem akarják elismerni, hogy az ember érvényes értékeivel és céljaival maga a forrása ennek a rendnek.

A lét és a semmi végén Sartre „morális kilátások” címszó alatt nyilvánvalóvá teszi, hogy a lét vágyát (*le désir d'être*) a bizalom megrendülésének érzi. A megelőző fejezetekben nagyon peszsimista és tragikus képet vázolt fel az emberről, akit haszontalan szenvedélyek és a lehetetlenre

való törekvések vezérelnek. Az ember, a tudatos semmi tulajdonképpen egyszerre akarja a nyugalmat és a nem tudatos létező önmagáért valóságát elérni. Az önmagában és önmagáért létezés (*en soi, pour soi*) lehetetlen egységére törekszik. Rendelkezni akar a dolog önállóságával és ugyanakkor meg akarja tartani az értelemadó szubjektum pozícióját is. Ez a vágy lecsapódik az élet minden konkrét viszonylatában, és teszi végül az életet hiábavaló próbálkozások sorozatává. Ugyanez vonatkozik a szerelemre és a másik utáni vágyra is. Sartre A zárt tárgyalás című művében hangzik el a híres mondat: „A pokol a másik!” A másik az, aki a pillantásával engem dologgá merevít. Ezt tapasztaljuk például a szegény-nérzetben, ha kihallgatnak minket, de a szerelemben is, amikor birtokolni akarom a másikat, és ugyanakkor engem is birtokolnak.

Sokszor elfelejtik, hogy Sartre végső fokon azt akarja mondani, hogy az autentikus lét – ezt a fogalmat Heideggerrel kölcsönözte – a lét vágyát (*désire d'être*) nem-filozofikus, „természetes” attitűdként szemléli, ebből vezeti le a szabadságot. Aki ezt értéként fogja fel, olyan életet választ, amely mindig némi távolságtartással viszonyul önmagához. Nem az a fontos, hogy legyünk valamivé, hanem hogy tegyünk valamit.

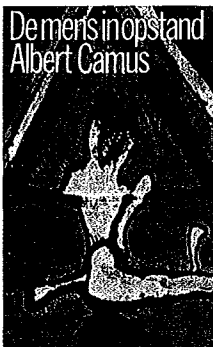
Ez a létmód, amelyet tisztán etikai reflexióval határoz meg, nem zárja ki az elkötelezett cselekvést. Sartre a háború alatt, a hadifogságban és az ellenállásban felismerte a társadalmiság jelentőségét. Ezt a történelemmel való találkozásnak nevezte. A dialektikus ész kritikája című nagy művében megpróbálja a marxizmust igazolni, miközben a sztálinista dogmatizmust és különösen a marxista történetfilozófiai determinizmust elutasítja. Az egyént az ő meggyőződése szerint sosem szabad arra redukálni, hogy egy totalitárius rendszer alárendelt elemévé váljon.



▲ Gabriel Marcel (1889–1973) a francia keresztény egzisztencializmus legjelentősebb képviselőjének számít



▲ Az egzisztencializmus uralkodott 1945 után a tudományos diskurzusban, de otthonos volt a párizsi kávéházakban is. Franciaország és itt is főleg a nagyvárosok voltak a Mekkái ennek a mozgalomnak. Az olyan művészek, mint Juliette Gréco, egy olyan életstílus megtestesítői, amely elsősorban az egyéni szabadságot és önellendőséget hangsúlyozta.



▲ A lázadó emberben Camus a lázadást olyan „mozdulatnak” nevezte, „amellyel az ember a sorsa és az egész terem- tés ellen fordul. Metafizikai ez a lázadás, mert az ember és a teremtés cél- jait tagadja. [...] A metafizikai lázadó be- vallja, hogy a teremtés megfosztotta valamtól.”

► Miután Pierre Reverdy francia költő verseivel jelentős módon hozzájárult a szürrealizmus létrejötté- hez, 1925-ben tudatosan visszavonult a párizsi kul- túra nagyüzeméből. Kései verseiben a költői valósá- got igazabbnak tekinti a mindennapok illuzórikus világánál. Picasso illusz- trálta *Le Chant des morts* (A halottak éneke, 1948) című verseskötetét.

Merleau-Ponty

Maurice Merleau-Ponty 1908-ban született Roche- fort-sur-Merben. A párizsi École Normale Supé- rieure-ön Sartre harcostársa volt. Mielőtt 1948-ban a lyoni egyetemre hívták volna professzornak, középiskolai filozófiatanárként dolgozott. 1953-ban nyert el egy helyet a Collège de France-ban. (Székfoglaló előadásának *A filozófia discsérete* [Eu- rópa, 2005] (Eloge de la philosophie, 1951) címet adta. 1945-ben jelent meg a *Phénoménologie de la perception* (Az észlelés fenomenológiája) című könyve, egy tanulmány az észlelés kétértelműségé- ről (ambiguité), amelyet a legfontosabb műveként tartanak számon. 1952-ben, miután kitudódtak bizonyos részletek Sztálin önkényuralmáról, sza- kításra került sor Merleau-Ponty és Sartre között. Merleau-Ponty már 1947-ben, noha elméleti néze- tei összhangban álltak a marxizmus alapelveivel, *Humanisme et terreur* (Humanizmus és terror) című könyvében nagyon kritikusan lépett fel a sztálinista terror rendszerével szemben. 1955-ben *Les aventures de la dialectique* (A dialektika ka- landjai) címen megjelent könyvében Sartre „ultra- bolsevizmusával” fordult szembe. Merleau-Ponty 1961-ben halt meg.

Merleau-Ponty Husserlrel és Sartre-ral vitat- kozva alakította ki a filozófiáját. Husserlhez ha- sonlóan ő is bírálja a „természetes beállítódást”, amely abból indul ki, hogy észlelésünk során egy „teljesen kész” világot fogadunk be. De szembefor- dul Husserl kartezianizmusával is. Ha a magában levő (en soi) világot a fenomenológiai epochéval zárójelbe tesszük, tényleg rájövünk, hogy ez a szubjektum értelemadó tevékenységének az ered- ménye; ennek a konstitúciónak a forrása azonban elsődlegesen nem a tudatban (a magáért valóban – pour soi) keresendő, hanem a testben. A cogito, a „gondolkodom” tudatos aktusai mögött Mer- leau-Ponty szerint egy fizikai „képes vagyok” rej- lik, amely az észlelt környezetet egy tudatelőtti és személytelen módon szervezi és strukturálja. A tudatos gondolkodás alapja egy „néma gondolko- dás”, amely az érzékszervekben és a végtagokban lakozik. Merleau-Ponty ezt „testi szubjektumnak” nevezi (corps sujet).

Ezt az „átélt testet” (corps vécu) nem szabad összetéveszteni a testtel mint tárggyal vagy dolog- gal, ahogy az a másik vizslató pillantása vagy a tudomány objektíváló beállítottsága számára meg- jelenik. A test szubjektumként rendelkezik egy ref- lexio előtti tudással, és ez az explicit ismeretek hordozója. Az ujjak ismerik a billentyűket, a lábak a lépcsőfokokat, anélkül hogy a tudat kifejezetten rájuk irányulna. A tudatunk – érvel Merleau-Ponty Sartre-ral szemben – nem teljesen áttetsző, transzparens, ezért aztán a szabadságunk sem tel- jes, hanem csak bizonyos fokú, és a helyzettől füg- gő. A magánvaló létet és a tudatot összekötő ilyen

félhomályos zóna miatt nevezik Merleau-Ponty filozófiáját az ambiguitás, a kétértelműség filozó- fiájának is.

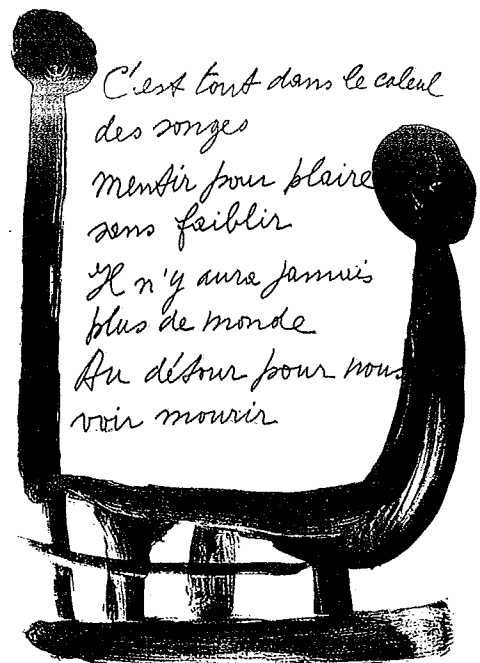
Lévinas

De l'existence à l'existant (A létezésről a létező- höz, 1947) című első írásában Lévinas azt állítja, hogy az ő gondolkodását Platónnak az a kijelen- tése határozta meg, miszerint a jó nincs „a lét egyik oldalán” sem. Filozófiáját úgy is lehet tekin- teni, mint ennek a tézisnek a lépésről lépésre való kidolgozását.

Emmanuel Levinas 1906-ban született Litváni- ában. Az orosz októberi forradalom után került Németországba. Filozófiát tanult Strassburgban és Freiburgban, itt Heidegger előadásait is hall- gatta. Bár mély hatást tett rá, Levinas kezdetől fog- va szükségét érezte, hogy elhatárolódjon Heideg- ger filozófiájától.

1930-ban Husserl intuícioelméletéről írott disszertációjával bevezeti a husserli fenomenoló- giát Franciaországba. Lévinas maga a *Teljeség és végtelen* [Jelenkor, 1999] (Totalité et Infini) című főművével vált híressé, amely 1961-ben jelent meg. Ebben az évben hívták meg professzornak Párizs Nanterre egyetemére. 1995-ben halt meg Párizsban.

Munkásságának korai szakasza bizonyos ha- sonlóságot mutat Sartre gondolataival. Lévinas például már Sartre előtt is beszél az undorról, me- lyet a nyers, értelmetlen élet tud kelteni. Ezt az értelemadást még megelőző dimenziót úgy hívja,



hogy „il y a” (ami adva van). Ennek iszonyatán még alkotó tevékenységünk révén sem tudjuk teljesen túltenni magunkat. Csak a Másikkal való találko- zásban válik lehetővé, hogy létezésünket beigazo- lódottként éljük meg. Ez a felismerés a *Teljeség és végtelen* témája.

Lévinas itt fejt ki azt a provokatív tételt, hogy a nyugati filozófia a totalításra való törekvésével – néhány kivételtől eltekintve – nem hagy helyet a „Másik” számára. A megismerés terén ez a tota- litás az a horizont, amelyet egy állandón terjesz- kedő mozgással feszítünk ki a világ fölött. A gya- korlati cselekvés terén az állam testesíti meg ezt a totalitást, amely az embereket az ész által meg- határozott rendezési elv szerint egy átfogó köte- lékben fogja össze. Itt az egyén ki van téve annak a veszélynek, hogy a „közakarat” egyik mozzana- tává váljon. A munka területén a totalításra való törekvést a termelési rendszer határtalan expan- ziója testesíti meg.

A totalitást a végtelenség dimenziója töri át, amely Lévinasnál a „Másikat” jelenti. A „Másik” nem azért végtelen, mintha a terjedelme határtal- lan volna, és csak egy végtelen folyamatban lehet- ne megközelíteni. Lévinas számára az érintkezés vonala a fontos, nem a határvonal. A „Másik” vég- telen, mert nem vonható be, nem integrálható tu- dásunk és akaratumkörébe. Létezésünknek egy olyan dimenziójával érintkezik, amely mélyebben van, mint az autonóm tudat, és ezzel olyan fele- lősséget ébreszt, amelyet az egyén maga nem tud behatárolni – a „Másik” a végtelenség nyomát hagyja maga után. Lévinas a „Másikat” mindig nagybetűvel írja, mert nem bármelyik embertár- sunkat érti rajta, hanem az idegent, az özvegyet, az árvát, tehát mindazokat, akik peremlétező- sükkel megkérdőjelezzik az uralkodó jogrendszer magától értetődő voltát. Itt mutatkozik meg a „Másiknak” a fennálló rendet megrendítő fensé- gessége.

Az emberben a legemberibb az a képesség, hogy fel tudja fogni, ami egy arcból feléje sugárzik, hogy érzékelni tudja a megsértett sértettségét, fel- szólítását és a kérését. Ez voltaképpen nem kész- ség, hanem fogékonyság, „sérülékenység”, ami kiragadja az egyént saját egzisztálásának látó- köréből. Nyilvánvalóan van az ember tudatának olyan rétege, amely mélyebben húzódik, mint a saját autenticitásért való aggódás a végesség fé- nyében. Lévinas ezt egy pregnáns körülírással fe- jezi ki: A gyilkosságtól való félelem mélyebb, mint a halálfélelem. Ezért fordul szembe Heidegger- nek a szorongásról alkotott felfogásával, amely szerint az ember olyan lény, akinek a létben csak a saját léte fontos. A szorongás Heideggernél nem- csak valamitől, hanem valamiért érzett aggota- lom is, nemcsak a kockán forgó saját lét miatti aggódás. Csak a saját énjével ilyen egzisztenciális viszonyban álló lény képes félelmet és rettegést

érezni. Lévinas vitatja, hogy nyíltan vagy burkol- tan, de mindig a saját létezéshez való viszonyról volna szó. Szerinte az ember szempontjából fon- tos a jog és az igazságosság iránti vágy is, ami le- hetővé teszi, hogy egy pillanatra elfelejtkezzünk a saját identitásunk miatti aggodalomról. És csak ez az igazi transzcendencia. Legfőbb aggodalmunk tehát nem az, hogy megóvjuk „a lét igazságát”, ahogy a kései Heidegger tanítja, hanem hogy igaz- ságot tegyünk és felelősséget vállaljunk.

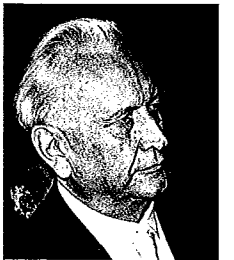
Lévinasnál az ellenálláson és a tiltakozáson van a hangsúly azzal szemben, amit a névtelen lét lát- szólag vagy ténylegesen ránk mér. Az autonóm szubjektumot ő is kritika tárgyává teszi, de nem azért, hogy a lét hangjára való engedelmes és kész- séges odafigyelésnek nyisson teret. Lévinasnál a filozófiai eszmélkedés, akárcsak Heideggernél, a reflexiót megelőző létélményen alapul, amire nála a héber Biblia és a Talmud világa nyomja rá a bélyegét. Korai írásai elsősorban zsidó gondol- kodók, mint például Franz Rosenzweig (1886– 1929) és Martin Buber (1878–1965) hatását mu- tatják, akik az emberi létmódban kiemelkedő jelentőséget tulajdonítottak a dialógusnak. Lévi- nasnál nem ennek a kapcsolatnak a megfordítha- tósága a legfontosabb, hanem az aszimmetriája. A „Másik” nemcsak társ, hanem az üldözött alak- jában a kritika hordozója is. Valami abszolút újat teremt, valamit, amit az egyén önmagából nem meríthet – morális lénné teszi az embert.

Gadamer

Hans-Georg Gadamer (1900–2002) irodalomtudo- mányt, művészettörténetet és filozófiát tanult. 1922-ben doktorált a híres Platón-kutatónál, Paul Natorpnál egy Platónról írott disszertációval. 1939-ben Lipcsében lett a filozófia professzora. 1947-ben meghívták a frankfurti egyetemre. Két évvel később Karl Jaspers (1883–1969) tanszékét veszi át Heidelbergben.

Gadamer hatására tett szert a hermeneutika, amely az értelmezésről, az interpretációról szóló tanításként hagyományosan a filozófiának csak egy részterülete volt, oly nagy jelentőségre, hogy ettől kezdve már hermeneutikus filozófiáról is lehet beszélni.

Ennek a filozófiának a kiindulópontja a leg- szélesebb értelemben vett történeti tapasztalat, amelyet mindig a nyelv közvetít, és amely ezért értelmezést igényel. *Igazság és módszer* [Osiris, 2003] (Wahrheit und Methode, 1960) című fő- művében Gadamer két ilyen tapasztalati terület – a történetírás és a művészet – esetében mutatja ki, hogy a szellemtudományokban a historizmus óta uralkodó „módszerben gondolkodás” nem ismeri fel, mily nagy jelentőséggel bírnak ezek a terüle- tek. Gadamer nem vonja kétségbe az objektivitás-



▲ Karl Jaspers filozófust és elmeorvost a német egzisztencializmus legje- lentősebb képviselőjének tartják. Mivel az emberi létet szingularitásként fogja fel, ezért szerinte nem is tehető tudomá- nyos gondolkodás tár- gyává. Az úgynevezett határhelyzetekben – harc és bűn, halál és szenvedés helyzetében – vetőd- nek fel a döntő kérdések. Itt tudatosul az ember számára, hogy túl tud lépni önmagán és a vilá- gon, vagyis transzcendál- hatja azt. Jaspers szerint ez az igazi létezés. Jaspers főműve a háromkötetes *Philosophie* (1932).

Az analitikus filozófia

ra való törekvés fontosságát a művészet- és történettudományokban, de rámutat, hogy az erre irányuló törekvés a tudósoknak saját magukról alkotott hamis felfogásához vezetett. A semlegeség alárendelt mozzanat tapasztalásunk során, amely mindig konkrét történeti szituációkba illeszkedik. Nem tudunk megszabadulni „előítéleteinktől”, szerzett meggyőződéseinktől, ezeket éppenséggel be kell vonnunk a játékba, hogy megbízhatóságukat próbára tegyük. Az ideális megismerés nem lehet a nézőként szemlélt történelemtől való végtelen tudás. A múlt értelmezésében mindig a saját pozíció kijátszására és tisztázására megy ki a dolog. A megértés mindig önmegértés is. Felfogni és interpretálni csak saját álláspontunkról lehet. Ez az objektivitás, eszméje felől nézve, a legkevésbé sem puszta mankó, hanem éppen azt a nagy jelentőséget mutatja meg, amit a történelem kutatása az egyén és mindenkori kultúrköre kialakításában betölt. A szellem-tudományokban nem a tudományosság vég nélküli növelése, a múzeumok és levéltárak további anyagokkal való telezsúfolása a fontos, hanem az eleven párbeszéd a hagyománnyal, amelynek során az élet értelmére kérdezzük rá. Ennélfogva a hermeneutika szorosan kapcsolódik a gyakorlat filozófiájához is.

A megértés Gadamer-nél annyi, mint „önmagunkat megérteni a dologban”. Egy szöveget nem a szerző iránti pszichológiai érdeklődéstől vezérelve olvasunk, hanem mert egy dologról, egy meghatározott témáról szól. Minden egyes értelmezésnek az a célja, hogy a szövegben rejlő igazságot a számunkra való jelentésében tárjuk fel. Minden értelmezés – és nemcsak a pap és a bíró esetében – „alkalmazás” is. Hatással van az értelmezőre – nemritkán dezilluzionálással, azzal, hogy megszabadítja őt az illúzióitól –, gazdagabbá, bölcsőbbé teszi.

▼ Paul Klee művének van filozófiai dimenziója is. Nála a művészet nem a látható visszaadása, hanem a láthatóvá tévé. A Főút és mellékutak (1929) című képe az egyik legkiemelkedőbb mesterterműve.



Az analitikus filozófusok feladatukat abban látják, hogy kijelentések és fogalmak elemzésével oldjanak meg filozófiai problémákat. Sokan osztják közülük Wittgenstein felfogását, miszerint az analitikus filozofálás eredménye nem annyira magukban a filozófiai tételekben keresendő, mint inkább a magyarázatukban.

Hogy ennek a magyarázatnak hogyan kell történnie, az vitatott. „Az ideális nyelv” filozófusai úgy fogják fel a filozófiai pozíciókat, mint komoly kérdésekre adott komoly válaszokat; az ő felfogásuk szerint a hagyományos megfogalmazásokkal az a baj, hogy nem találták meg a hozzájuk illő adekvát formát. Arra van tehát szükség, hogy ideális nyelven rekonstruálják őket.

A filozófiai analitikusok is úgy gondolják, hogy a filozófiai kijelentések hagyományos megfogalmazása nem elég világos, de ők úgy vélekednek, hogy ezeket a hétköznapi nyelv használatával kell tisztázni.

A filozófiai logikusok a filozófia téziseit afféle kirakós játéknak tekintik, amelyet a köznap nyelv segítségével ki lehet fejezni. Azt tartják feladatuknak, hogy a filozófiai megállapításokat feleslegessé tegyék azáltal, hogy olyan formai kritériumokat állítsanak fel, amelyekkel megoldják ezt a kirakós rejtvényt. Ezzel szemben a köznap nyelv

filozófusai úgy vélik, hogy ezeket a kirakós játékokat akkor lehet tisztázni, ha kimutatják, hogy a bennük használt kifejezéseket helytelenül választották le azokról a helyzetekről, amelyekben minden probléma nélkül használhatók; ők azt tekintik feladatuknak, hogy megvizsgálják, vajon egy alkalmazott kifejezést valóban ugyanúgy használják-e.

Az úttörők: Moore és Lewis

George Edward Moore angol filozófus (1873–1958) az analitikus filozófia egyik úttörőjének számít. Már első nagyobb publikációjában is szakadatlanul olyan kérdéseket tesz fel, hogy „Mit jelent az, hogy...?” Mérőldkönek tekintik *Necessity* (Szükségszerűség) című írását, amely a befolyásos angol folyóiratban, a „Mind”-ban jelent meg 1900-ban. Moore itt megpróbálja megfejtetni a filozófiai vitákban gyakran használt „szükségszerűség”-fogalom jelentését. Kantra és Hume-ra hivatkozó elemzésében sikerül feltárnia az erős és gyenge pontokat ennek a két filozófusnak a fejtegetéseiben. *Principia Ethica* [In: Tények és értékek. Gondolat, 1981] című 1903-as írásában a „jó” fogalmának a legkülönbözőbb filozófiai magyarázatát vizsgálja. Ritkán elemezték ilyen precízen a filozófiai felfogások előfeltevéseit – Moore végül mégis arra az eredményre jut, hogy a „jó” fogalma nem hagyja magát alaposan analizálni.

Moore leghíresebb tanulmánya az 1925-ben közzétett *A józan ész védelmében* [Magyar Helikon, 1981] (A Defense of Common Sense). Ebben különbséget tesz az között, hogy értjük-e az olyan normális kijelentés jelentését, mint hogy „A Föld már sok éve létezik”, és aközött, hogy képesek vagyunk-e helyesen elemezni, hogy a kijelentés mit jelent. Moore álláspontja két általános aspektust foglal magában: egyrészt ellentmond annak a bevett felfogásnak, mely szerint a filozófiának mindent kétségbe kellene vonnia, másrészt szembe fordul azzal a nézettel, mely szerint a kijelentések helyes analízise ne volna probléma. Moore szerint mindkét felfogás filozófiai tévedések forrása.

Tartalmitlag Moore-nak sok mondanivalója van „az észlelés tárgyainak tulajdonsága és realitása” kérdéséről. Ebben az összefüggésben vezet be a sense-data (érzetadatok) fogalmát, ezzel jelöli azt, amit az érzékszervek nyújtanak. Ugyanakkor azt az álláspontot képviseli, hogy az észlelés nemcsak érzetadatokon alapul, hanem ezeken túl az úgynevezett materiális objektum egyidejű létezését is tartalmazza. Moore előadásai ebben a témában csak 1953-ban jelentek meg, de Russell *The Problem of Philosophy* (A filozófia problémái, 1912) című műve és tanulmányai révén „az érzetadatok posztulálásának” lehetőségéről zajló



viata Angliában és Amerikában az ismeretelméleti szakirodalom állandó része lett.

A minden kijelentés helyes alkalmazásának lehetőségével kapcsolatos kételyt Clarence Irving Lewis (1883–1964) amerikai filozófus fogalmazta meg egy szemléletes példával: „Ha egy gyerek megkérdezi tőlünk, melyik a jobb keze, habozás nélkül meg tudjuk neki mondani. De ha azt kérdezi, miért ez a jobb keze – ha azt kéri, világítsunk rá kijelentésünk értelmére –, akkor bosszankodunk, mert nehezünkre esik erre helyes választ találni.”

Amit Moore jelentett Angliában, azt jelenti Lewis az Egyesült Államokban. Már 1912-ben szeljegyzeteket fűz Frege és Russell logikai nézeteihez azzal, hogy bevezeti az úgynevezett szigorú implikáció rendszerét. A megfelelő elméleti fejtegetést ehhez 1918-ban nyújtja a szimbolikus logikáról szóló tanulmányában. Itt a „szükségszerű” és a „lehetséges” modális operátorok tekintetében különböző rendszereket mutat be, amelyeknek később majd fontos szerep jut a filozófiai logika történetében.

Moore és Lewis ismeretelméleti felfogása is hasonló.

Mind and the World Order (Elme és világrend, 1929) című könyvében Lewis a közvetlen érzet-

▲ A húszas években sok európai lakos életérzését újabb dimenzióval gazdagította az új közlekedési eszközök dinamikája. Az áramvonalas sebesség, erő és technika közelebb hozta a távoli helyeket.

„Egy elmélet szókészletét úgy gondolhatjuk el, hogy az tartalmaz olyan logikai jeleket, mint a kvantorok, az igazság-függvények, illetve az azonosság jelei, továbbá deskriptív avagy nem logikai jeleket, melyek tipikusan szinguláris terminusok, avagy nevek, és általános terminusok, avagy predikátumok. Tegyük fel mármint, hogy az elméletet alkotó állításokban, vagyis azokban, melyek az elmélet szerint igazak, elvonatkoztatunk a nem logikai szókészlet szavainak jelentéseitől és a változók értéktartományaitól. Ekkor marad az elmélet logikai formája, vagy *elméletforma*, ahogy nevezni fogom. Ekkor ezt az elméletformát újraértelmezhetjük azáltal, hogy kvantifikált változói értéktartományának egy új univerzumot választunk, ebből az univerzumból jelölünk ki tárgyakat a nevek számára, és ennek az univerzumnak a részhalmazait választjuk ki az egyargumentumú predikátumok terjedelmeinek stb. Az elméletforma minden ilyen értelmezését, amely igazzá teszi, az elméletforma modelljének nevezik. Természetesen az elméletformából nem lehet kitalálni, hogy egy adott tényleges elméletnek melyik ezek közül a szándékolt modellje. A nevek és predikátumok szándékolt referenciáit ehelyett rámutatás útján, vagy pedig valamely előzetesen ismert parafrázisok révén kell megtanulni.

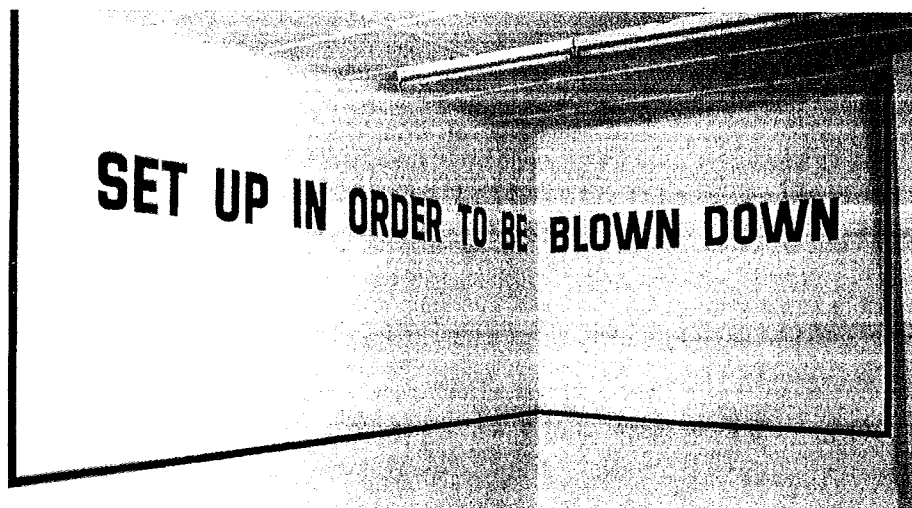
E két mód közül azonban az elsőről már bebizonyosodott, hogy nem dönti el a kérdést, mivel még ha eltekintünk is az azonosságot és más logikai kifejezéseket érintő fordítási meghatározatlanságoktól, akkor is ott van a közvetett rámutatás problémája. Az előzetesen ismert szókészleten alapuló parafrázisok nyújtják tehát az egyetlen segítséget, s ebben áll az ontológiai relativitás. Így értelmetlenné válik rákérdezni mindent tartalmazó elméletünk összes terminusának referenciájára, egyszerűen azért, mert hiányoznak a további terminusok, amelyekhez viszonyítva feltehetnénk vagy megválaszolhatnánk a kérdést.

Így aztán értelmetlenség egy elméleten belül megmondani, hogy elméletformánk különféle modelljei közül melyik a valódi vagy szándékolt modellünk. Azonban még ekkor se tudjuk értelmezni azt, hogy sok modell létezik. Bebizonyíthatjuk ugyanis, hogy minden egyes modell esetében, bármennyire meghatározhatatlan is az, kell lennie egy másiknak, amely az első permutációja vagy talán lecsökkentése.”

Willard Van Orman Quine: *Ontológiai relativitás*.
(Ford. Eszes Boldizsár)

adatokat lényegesnek minősíti a megismerés szempontjából, bár ezeket az értelemnek még el kell rendeznie. De Moore-tól eltérően Lewis ennek az adottságnak az ábrázolt létét nem tekinti a megismerés formájának. Ezek lehetnek leírások, de akkor az adotthoz jelentést vagy fogalmi interpretációt rendelünk hozzá; ami adott, az kimondhatatlan. Ez persze nem jelenti azt, hogy formátlan volna, mert van egy bizonyos összefüggés az adottságok specifikus tulajdonságai és a fogalmak között, amelyekkel értelmezzük őket. Ez teszi lehetővé a verifikációt.

Az Analysis of Knowledge and Valuation (A tudás és értékelés elemzése, 1946) című műben ez elvezet az észlelési kijelentések részletes elemzéséhez. Így például az a kijelentés, hogy „Egy darab papír van előttem”, többek között azt is akarja mondani, hogy „Ha adva van a papírdarab vizuális prezentációja, és elmozdítom a tekintetemet, akkor minden valószínűség szerint elmozdul ennek a látványnak a helyzete is.” Ez az elmélet nem talált igazán kedvező fogadtatásra vagy azért, mert az adottat mítosznak tekinti, vagy mert magukat az elemzéseket is elveti. Az első felfogást fejt ki



◀ A konceptuális művészet számos ponton érintkezik a filozófiával. A művészi nyelv lép a hagyományos kép helyére, és a jelentés gondolatsága kerül előtérbe. Lawrence Weiner installációja (1987).

Wilfrid Sellars *Empiricism and the Philosophy of Mind* (Empirizmus és az elme filozófiája, 1956), a második pedig Roderick M. Chisholm *The Basic Propositions of Empirical Knowledge* (Az empirikus tudás alapfeltevései, 1942) című könyvében követhető nyomon.

Quine és az ideális nyelv filozófiája

Egyes analitikus filozófusok lenyűgözönek találják azt a gondolatot, hogy a filozófia fogalmi rendszerek felállításából és megvédéséből áll, lehetőség szerint mindent átfogó fogalmi rendszerekből, amelyekbe a legszélesebb értelemben integrálhatók a tudományok eredményei. Így fogalmaz az amerikai logikus és nyelvfilozófus Willard Orman Quine (1908–2000), aki mindenki másnál erőteljesebben befolyásolta az Amerikában a háború után uralkodó analitikus klímát. Mivel következetesen az ontológiai állásfoglalásokra helyezte a hangsúlyt, amelyek a világnak vagy legalább egy töredékének a leírására szolgáló nyelv megválasztásában kifejezésre jutnak, őt az ideális nyelv filozófusai közé lehet sorolni.

Quine érdeklődése eleinte olyan logikai elmélet megalkotására irányul, amely Russell elgondolásához hasonló módon, de általánosságban van megfogalmazva. Egy európai tanulmányútján, 1932–1933-ban került kapcsolatba a Bécsi Kör tagjaival. Ezek a találkozások és hatásuk jelentősen kitágították Quine látókörét.

Quine 1939-ben publikál egy analitikus tanulmányt, amely azt a problémát veti fel, hogy „Mit jelent, ha azt kérdezzük, hogy létezik-e egy olyan entitás, mint például a *kerekesség*?” Quine elhíresült válasza: „To be is to be a value of a variable”. (Létezni annyi, mint valamely változó értékének lenni). Ezzel olyan kritérium fogalmazódik meg, amivel nyelveket ontológiai szempontból össze lehet hasonlítani. Egy nyelv megválasztása konvenció kérdése, egy lényeges ponton azonban az ontológiai kérdés számtalan konvenciót meghalad. Ez így hangzik: „Mi az a leggazdaságosabb ontológia, amit egy nyelv számára elérhetek, amely megfelel a természettudományok minden céljára?” Ezt a kérdést Quine először még nem válaszolja meg, főként a logika egy új felépítése foglalkoztatja, amelyet *Mathematical logic* (Matematikai logika, 1940) című könyvében mutat be.

From a Logical Point of View (Logikai szempontból, 1953) című kötetében szereplő három esszé képet ad Quine filozófiai tájékozódásának irányáról 1950 után. Az *Arról, hogy mi van* [In: Copi–Gould (szerk.) Kortárs tanulmányok a logikaelmélet kérdéseiről. Gondolat, 1985] (On what there is) minden lehetséges fogalmi sémára vonatkozik, amelyek a tudomány különböző részterületein rendelkezésre állnak, beleértve a matematikát, a logikát, a filozófiai logikát és az ideális nyelv filozófiáját. Quine szerint nincsenek abszolút ontológiai mércék, egy meghatározott onto-

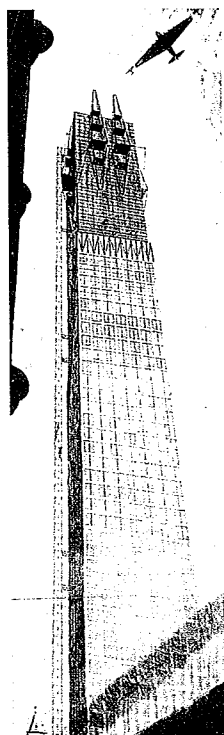
lógia melletti döntés különböző célkitűzésekkel és érdekekkel áll összefüggésben. Az empirizmus két dogmája [In: Tudományfilozófia. Áron Kiadó, 1999] (Two Dogmas of Empiricism, 1951) című írásában arról az alapvető szakadékról beszél, ami az analitikus (jelentéseken alapuló) és a szintetikus (tény-) igazságok, valamint a közöttük álló dogma között áll fenn, amely szerint minden egyes szintetikus kijelentés igazsága vagy valószínűsége nagyszámú lehetséges, érzékileg észlelhető történetstől függ.

The Problem of Meaning in Linguistics (A jelentésszervezés problémája a nyelvészetben, 1953) az analitikus hagyomány egyik kényes kérdését, a jelentés fogalmának problémáját feszegeti. Quine azt javasolja, hogy a jelentés problémáját a jelölés és a nyelvi hangsorok szinonimitásának problémájára kell visszavezetni. Ezt a két fogalmat kellene elemezni anélkül, hogy összefüggésbe hoznánk azokkal az előfeltételezett entitásokkal, amelyek a jelentések fogalma alatt húzódnak. Ez nem jelenti azt, hogy a gyakorlatban ne jelentene problémát a jelölés vagy a szinonimitás megállapítása, de az ennek során fellépő nehézségek ugyanolyan jellegűek, mint a tapasztalati tudományokban fellépő módszertani nehézségek.

Word and Object (Szó és tárgy, 1960) című főművében Quine megpróbálja átfogó összefüggésbe helyezni fenti nézeteit.

Nelson Goodman (1906–1998) amerikai filozófus is az ideális nyelv filozófusai közé sorolható a minőségekről szóló disszertációja (1941) és a *The Structure of Appearance* (A jelenség struktúrája, 1951) című főműve alapján. Utóbbi könyvében megmutatja, hogyan lehet (egyszerű) észlelhető tényeket megfelelő filozófiai keretben leírni. Teljesítménye technikai értelemben figyelemre méltó, mert egy olyan ideális nyelvet használ, amely a változóknak csak egy típusát ismeri. Filozófiai szempontból Goodman eléggé eltávolodik Russell eredeti elképzelésétől, mert a színek és a helyek mellett az időt is elfogadja alapelemnek. *Languages of Art* (A művészet nyelvei, 1968) című munkájában a szimbolizmus általános elméletét dolgozza ki, ami nagyon fontossá vált azoknak a művészetelméleteknek a megfogalmazásában, amelyek a reprezentáció szerepével foglalkoznak a művészi ábrázolásban.

Goodman továbbá támadja az indukcióelméleteket is, amelyek szerint nem tudták kimutatni, hogy bizonyos szabályszerűségek miért igazolhatók előrelátásokat, mások viszont nem. Ha az érzékelés bizonyos ideig alátámasztja azt a hipotézist, hogy minden smaragd zöld, akkor ugyanezt teszik azzal a hipotézissel is, hogy minden smaragd „sárga”, ahol a „sárga” az a tulajdonság, amely éppen azokra a dolgokra illik rá, melyeket a kérdéses időpontig megfigyeltek, és zöldek voltak, valamint minden más dologra, ami sárga. Az elméletet, amelyet Goodman maga dolgozott ki, hogy különbséget lehessen tenni hitelt érdemlő



▲ Ivan Leonyidov építészeti terveiről (1930) leolvasható, milyen hatással lehetnek a kommunikációs technológiák az épületek formájára és elhelyezésére.

és hitelt nem érdemlő induktív általánosítások között, mindenestre megcáfolták. Feltűnő, hogy ez a cáfolat nem Goodman rekonstrukcióinak esetleges pontatlanságaira épül, hanem a használt fogalmi séma vagy az ideális nyelv éppen általa választott kiegészítéséből vezették le.

Austin és a köznapi nyelv filozófiája

A köznapi nyelv filozófusainak megvan a saját módszerük a „kirakós játékok” megközelítésére, bár hajlanak arra, hogy ezeket „pragmatikus paradoxonokként” fogják fel. Az, amit valaki kimond, így vagy úgy ellentmondhat annak a ténynek, ami a kijelentéssel vele járhat, mint például a beszélgető partner érzékenysége, valamint a szituáció, amelyben vannak. Ez összefügg azzal az általános felfogással, amelynek alapján lehetetlennek tartják, hogy egy természetes nyelven szigorú választóvonalat lehessen húzni szintaktikai, szemantikai és pragmatikus aspektusok, illetve logikai és kommunikatív funkciók közé. A köznapi nyelv filozófiájának Mekkája Oxford – ezért is beszélnek róla mint oxfordi filozófiáról, és Austinról mint ennek kiemelkedő képviselőjéről.

John Langshaw Austin (1911–1960) eredetileg klasszika-filológus volt, aki Oxfordban tevékenykedett. Első cikke Moore stílusában íródott: *Are there A Priori Concepts?* (Vannak-e a priori fogalmak?, 1939). *The Meaning of a Word* (Egy szó jelentése, 1940) című előadásában azonban már a köznapi nyelv analitikus filozófiájának lényeges elemeit vonultatja fel. Az olyan filozófiai elméletekre, amelyek logikai konstrukciókra vagy érzetekre hivatkoznak, úgy tekint, mint azon tévedés megfontolásának következményére, amely szerint minden szóhoz és minden kijelentéshez fel kell lelteni annak mindenkorai jelentését. A meglevő nyelv idealizált modelljeit inadekvátként és félrevezetőként utasítja el. Azzal a kijelentéssel, hogy „A macska ott ül a tisztáson, és én ezt nem hiszem el”, Austin a paradox jelleg megállapításával világítja meg, hogyan kellene ennek a mondatnak hangzania. Ezt mondja: „Ami megakadályoz abban, hogy ilyesféle kijelentést tegyék, az valamiféle szemantikai konvenció, ami arra a módra vonatkozik, ahogyan a szavakat egyes helyzetekben használjuk. Végül is azzal a kijelentéssel, hogy a macska a tisztáson ül, azt a hitemet juttatom kifejezésre, hogy úgy vélem, a macska a tisztáson ül. Austin a maga koncepcióját több publikációjában szisztematikusan kifejtette. A legismertebb munkái: *Sense and Sensibility* (Értelem és érzelem, 1962) és *Tetten ért szavak* [Akadémiai Kiadó, 1990] (How to do Things with Words, 1962). Ezekben a köznapi nyelv filozófusainak két alapvető célkitűzéséből igyekszik egyet-egyet megvalósítani. A dekonstruálás feladata mellett, amely

abban áll, hogy megmutassuk, hogyan élnek valójában a filozófusok a mindennapi nyelvvel, ott a konstruktív feladat is, jelesen, hogy feltárjuk a köznapi nyelv működését.

Austin elsősorban azzal a felfogásával vált híressé, mely szerint a filozófiában alaptalanul feltételezik, hogy a kijelentő mondatok általában leírják valamit. Megállapítása szerint ez nem illik rá arra a mondatra, hogy „Ígérem, hogy eljövök”, és szorosabban véve nem alkalmazható arra a mondatra sem, hogy „Tudom, hogy bosszankodik”. Aki ilyet mond magáról, az Austin szerint nem egy helyzetet ír le, hanem csinál valamit. Amikor azt mondom, „Tudom, hogy a dolog így és így áll”, a szavamat adom másoknak, más szóval a tekintélyemet adom másoknak arra nézve, hogy valójában ez a helyzet áll fenn.

A kettős feladatot, amit Austin a köznapi nyelv filozófiája számára megfogalmazott, más oxfordi filozófusok is átvették. A destruktív feladat nemcsak „igazi” filozófiai pozíciókra vonatkozik, hanem filozófiai-logikai elméletekre is. E vonatkozásban ismert példa Ryle könyve, *A szellem fogalma* [Gondolat, 1974] (The Concept of Mind, 1949) vagy Peter Frederick Strawson cikke *A referálásról* [In: Copi–Gould (szerk.) *Kortárs tanulmányok a logikaelmélet kérdéseiről*. [Gondolat, 1985] (On Referring, 1950). A konstruktív feladatot Henry Paul Grice és John Rogers Searle dolgozta ki a *Beszédaktusok* [Gondolat, 2009] (Speech Acts, 1969) című munkában. Figyelemre méltó ennek az értekezésnek az alcíme, amely arra utal, hogy a mindennapi nyelv filozófiája végül nyelvfilozófiává válik, amelynek a különböző „jelentés”-fogalmak állnak a középpontjában.

A filozófiai analízis

Roderick Milton Chisholm (1916–1999) elsősorban az empirikus megismerés „primitív kijelentéseivel” foglalkozott. Az empirikus tudományok definitív premisszáiként funkcionáló egyszerű kijelentések és bizonyos nem nyelvi természetű, „tapasztalatoknak” nevezett történések közötti összefüggés problémája alapvető jelentőségű az ismeretelmélet számára. Chisholm megközelítmódja azt mutatja, hogy jól ismeri ezt a tradíciót. 1957-ben jelenik meg több kiadást megért könyve, a *Perceiving. A Philosophical Study* (Észlelés. Filozófiai tanulmány). Ez a mű a köznapi nyelvvel foglalkozó filozófusok által használt módszer méltatása, amely egyenként vizsgálja azokat a különböző módokat, ahogyan az észlelésről beszélni szoktak, hogy aztán bebizonyítsa: filozófiai kérdések azért merülnek fel, mert nyelvünket nem vagyunk képesek konzisztensen vagy egyértelműen használni. Nagyobb bizalommal fordul azonban egy másik módszer felé. Észlelésre

vonatkozó különböző beszédmódokat mutat be, amelyek adekvátak, ha arról van szó, amit az észlelésről tudunk vagy mondani akarunk, és aztán azt igyekszik kimutatni, hogy a filozófiai problémák abból keletkeznek, hogy a megszokott beszédmódokat helytelenül használjuk.

Ezt a módszert alkalmazza, amikor meg akarja határozni a különbséget a „tudni, hogy” és a „helyesen vélni azt, hogy” között. „S tudja, hogy *h* igaz” azt jelenti: 1. *S* elfogadja *h*-t, 2. *S*-nek van megfelelő bizonyítéka *h*-ra vonatkozóan, 3. *h* igaz – megjegyezzük, hogy Chisholm közelebbről definiálja a második megfogalmazást is. Számos követője volt azután is, hogy 1963-ban ellenpéldákat hoztak fel Chisholm „tudni, hogy” definíciójára. Ismeretelmélettel foglalkozó amerikaiak próbáltak adekvátabb definíciót találni a „tudni, hogy”-ra.

Az etika és a politikai filozófia terén a filozófiai analízis háttérbe szorítja a mindennapi nyelv filozófiai elemzését, ami az '50-es és a '60-as években volt divatban. Ezek közül az alábbi publikációk keltettek nagy érdeklődést: John Rawls *Az igazságosság elmélete* [Osiris, 1997] (Theory of Justice, 1971), Robert Nozicktól az *Anarchy, State and Utopia* (Anarchia, állam és utópia, 1974), aki „*Philosophical Explanations*” (Filozófiai magyarázatok, 1981) című könyvében az úgynevezett igazságfeltételek formájában a „tudni, hogy” következő magyarázatával lepi meg az olvasóit: Valaki akkor tudja, hogy valaminek az esete fennáll, ha ezt nemcsak helyesnek hiszi, de ezt neki helyesnek is kell gondolnia, és nem helytelennek. Analitikusok valóban törekedhetnek arra, hogy a verbális kijelentéseket az igazságfeltételek fogalmiságában értelmezzék. Ez mindenestre az olyan analitikus filozófus felfogása, aki a középutat keresi a filozófiai logika és az analízis között: ez pedig Donald Davidson. Legfőbb érdeklődési területe a cselekvés- és jelentésemélet – utóbbi a verbális megnyilatkozások interpretációjának értelmében. Ez a két terület egyébként igen közel áll egymáshoz. A jelentéseméletnek a cselekvésre (és más történésekre) vonatkozó kijelentések esetében is alkalmazhatónak kell lennie. Elsősorban Davidsonnak köszönhető, hogy a cselekvésemélet az analitikus filozófia szisztematikus alkotórészévé vált.

A filozófiai logika

A második világháború után az új logikai elméletek kialakulásával ugrásszerű fejlődésnek indul a filozófiai logika. Olyan kérdésekkel foglalkoznak, mint a „referencia” és a „modalitás”. E tekintetben Quine egy eredetileg már 1943-ban „Referencia és modalitás” címen közreadott cikkének változata eredeti gondolatokat közöl.

A „referencia”-téma már önmagában is eleendő újításra nyújt lehetőséget. A szabad logika feltalálása csak egy a sok közül. Itt olyan fogalmakat is elfogadnak, amelyek nem „vonatkoznak” semmire. Különböző szerzők egymástól függetlenül fogalmaznak meg olyan logikai elméleteket, amelyekkel az ilyen fogalmak működését akarják leírni. Egyik közülük a finn Jaakko Hintikka (sz. 1929). *Knowledge and Belief. An Introduction to the Logic of two Notions* (Tudás és vélekedés. Bevezetés két fogalom logikájába) című művében kimutatja, hogy az olyan kifejezések formális megfelelői, mint „Tudom, hogy” és „Azt hiszem, hogy” modális operátorokként kezelhetők. Ez filozófiaiilag azért érdekes, mert ezeknek a kijelentéseknek a segítségével megfogalmazhatók az etika kérdései és az időbeliség problémái. Hintikka ezen a téren is fontos adalékokat nyújt. A legismertebbé mégis honfitársa, Georg Henrik von Wright (1916–2003) vált. Az ő *Explanation and Understanding* (Magyarázat és megértés, 1971) című műve sok filozófus számára megvilágította, hogyan kezelték a metodológiai problémákat a társadalomtudományok történetében.

A filozófiai logika elméleti fejlődésének komoly lökést adott, amikor egy matematikai csodagyerek megoldást talált a modális logika olyan problémáira, amelyekkel Quine és Carnap nem tudott megbirkózni. „A lehetséges világok szemantikája” Saul Kripkétől (sz. 1940) nagymértékben meghatározta a további fejlődést. Kripke a „referencia” területéhez is jelentősen hozzájárul. Új referenciaelmélete, amely alig ismer „merev jelölőket” – olyan fogalmakat, amelyek minden lehetséges világban ugyanazt jelölik –, új megvilágításba helyezi a régi problémákat, mint például a szükségszerű szintetikus igazságokat és az identitáselméleteket a test-lélek problematika terén. A klasszikus filozófiai igazság-probléma szempontjából Kripkének *Outline of a Theory of Truth* (Egy igazságelmélet vázlata, 1975) című műve jelentős.

A filozófiai logikusok többsége jelenleg Richard Montague (1930–1971) nyomdokain haladva igyekszik precíz elméleteket kidolgozni a természetes nyelvek szintaxisa, szemantikája és pragmatikája részére. Ez a filozófia számára kevésbé lenne izgalmas téma, ha nem az volna a helyzet, hogy az előzetes várakozások szerint ezek az elméletek rendkívül hasznosnak bizonyulhatnak a természetes nyelvek számítógépes feldolgozása terén.

A nyugati szellemiség hatása a keleti filozófiára

India

Mielőtt az indiai filozófia a brit gyarmati uralom idején érintkezésbe került volna a nyugati gondolkodással, saját zárt körén belül fejlődött, ahol csak az indiai eredetű gondolkodási rendszerek játszottak szerepet. Az első három egyetem megalapítása után, amelyeket Kalkuttában, Madrasban és Bombayban hoztak létre brit mintára, és amelyeknek tantervébe szilárd tartópillérként került be a nyugati filozófia, az indiai értelmiségiek olyan filozófiai rendszerekkel voltak kénytelenek eszmecserébe bocsátkozni, amelyek sok tekintetben különböztek az ő saját felfogásuktól. Ezzel új

szakasz kezdődött az indiai filozófia történetében, amelyre az a törekvés volt a jellemző, hogy az indiai filozófia alap gondolatait átültessék a nyugati gondolkodás fogalmiságába. Míg a hindu filozófia túlnyomórészt szanszkrit nyelven íródott, ennek az időszaknak a filozófiai vizsgálódásait nagyobb részt angolul írták.

Ennek az újabb fejlődésnek a betetőzése a védanta advaita irányzata. Mivel Indiában szorosan összefonódott a filozófia és a vallás, és a nyugati gondolkodásra a keresztény tanok nyomták rá a bélyegüket, szinte elkerülhetetlen volt, hogy ez az újabb tendencia a hinduizmuson belül a kereszténységgel való konfrontálódáshoz vezessen.

► Odilon Redon: Buddha



Ezt az új mozgalmat a hinduizmuson belül, amely a 19. században formálódott, a nyugati tudósok „neo-hinduizmusnak” nevezték.

Olyan hinduista filozófusok tartoztak ehhez a csoporthoz, mint Vivekananda (1863–1902) és Auribindo Ghosh (1872–1950). A neohinduizmus legjelentősebb képviselőjének azonban Sarvepalli Radhakrishnan (1888–1975) filozófus és államférfi számít, aki 1952-től India helyettes államelnökeként, 1962 és 1967 között pedig államelnökeként a legmagasabb politikai vezető tisztségeket töltötte be.

Radhakrishnan

Radhakrishnant úgy is emlegették, mint „összekötő tisztelet két kultúra között”, és kétkötetes *Indian Philosophy* (1923, 1927) című könyvével, valamint az *Upanisádok*, a *Bhagavad Gítá* és a *Brahmaszutrák* angolra fordításával jelentősen hozzájárult ahhoz, hogy az indiai filozófia Nyugaton is ismertté váljon. Ezen túl Radhakrishnan önállóan is hoztátett valamit a nyugat-keleti dialógushoz. *An Idealist View of Life* (Egy idealista életfelfogás, 1932) című főművében az intuíción elméletét dolgozza ki.

Míg Kant elméletében a világ megismerése az úgynevezett szemléleti és intellektuális formákhoz volt kötve, és a *Ding an sich*, a magánvaló dolgok megközelíthetetlenek voltak az emberi megismerés számára, Radhakrishnan megismerhetőnek tartja a magában való valóságot. Gondolkodásának középpontjában az intuíción eszméje áll, amelyben egybeesik a tudat és a valóság, a szubjektum és az objektum. Ez az intuitív megismerés Radhakrishnan elgondolása szerint a szellem és a realitás belső összeolvadásából fakad. A megismerést nem az érzéki tapasztalásból nyerjük, és nem is szimbólumokban táruul fel számunkra, csakis a lét alakítja. Az intuíción az azonosság révén szerez tudomást a dolgok igazságáról. Az ember egyé válik az igazsággal, a megismerés tárgyával, melyet a saját identitása részének tekint.

Ez az intuíción megszabadítja az embert azoktól az előfeltevésektől, amelyek Kant szerint szükségképpen fonódnak össze azzal a móddal, ahogyan a világot megismerjük. Noha ez a folyamat egy misztikus élményben kulminál, ez nem jelenti azt, hogy Radhakrishnan elvetné az intellektus által szerzett tudást. Az intellektus, az intuíción és a misztikus tapasztalat egészet alkot, amit ő „integrált tapasztalatnak” nevez.

Ily módon emelt hidat Radhakrishnan más indiai filozófusokkal együtt az indiai és a nyugati filozófia közé. Az indiai filozófia számos művének több világnyelvre való lefordításával az indiai filozófia szilárd helyet szerzett magának a világ filozófiájában.

Kína

A „premodern” Kínában a 11. századtól a 19. század közepéig végbement minden változás ellenére mindig megőriztek bizonyos folytonosságot. Törésre és gyökeres fordulatra csak a 19. század második felében került sor, amikor a partvidékek és a nagyvárosok egyre inkább a Nyugat nyomása alá kerültek. Így aztán a nyugati hatások által leginkább érintett területeken egy új városi felsőbb réteg szilárdult meg, amely elszakadt az évszázados kínai hagyományoktól. Egyre több kínai diák tanult külföldön – főleg Japánban –, és tért haza új eszmékkel, amelyek megkérdőjelezték a túlhaladott társadalmi rendet.

Amikor a Csing-dinasztia utolsó, még gyermekkorú császára 1912-ben végül lemondott a trónról, összeomlott a belülről már kiüresedett kínai császárság. Először hatalmi vákuum keletkezett, a második világháború és a kínai polgárháború után, 1949-ben egy olyan polarizálódásra került sor, amely status quo-ként mindmáig fennmaradt. A hatalmas szárazföldi területen létrejött a Kínai Népköztársaság, Tajvan szigetén pedig a nemzeti kínai állam.

Már ez a rendkívül elnagyolt áttekintés is érzékelteti, hogy ebben a másfél évszázadban nem lehetett szó a fennálló hagyományokon belül végbemenő fokozatos átalakulásról. Kína modern történetére sokkal inkább a merev cezúrák és az ugrásszerű fejlődés a jellemző, amelyek gyors egymásutánban kényszerítették ki a változást számos területen. Ez természetesen vonatkozik a szellemi életre is, ezen belül különösen a konfucianus tanításra, amely minden más szellemi irányzatnál jobban összefonódott Kína politikai és társadalmi struktúráival. Nagy vonalakban két szakaszt lehet e folyamatban megkülönböztetni.

Az első szakaszt, amelyik nagyjából a 19. század végétől a 20. század elejéig tartott, az a törekvés jellemzi, hogy a hagyományt hozzáigazítsák a szükségszerűnek tartott modernizálódáshoz. Ennek az irányzatnak a hangadó személyiségei olyan írástudók voltak, akik még maguk is mélyen a hagyományban gyökereztek. Arra irányuló próbálkozásaik, hogy a konfucianizmust beleszöjék egy modernizációs folyamat kontextusába, végül illuzórikusnak bizonyultak. Amíg a konfucianizmus legalább formálisan hivatalos állami tanítás volt, ezek a reformtörekvések fel tudták tartóztatni a teljes tekintélyvesztést; az 1911–1912-es forradalommal azonban végleg összeomlott a rendszer.

E „nyugtalan írástudók” jobbszárnyának legkiemelkedőbb képviselője Zhang Zhidong (1837–1909) tudós és magas rangú állami tisztségviselő. *Quàn xué piān* (Felhívás tanulásra) című nagy hatású írásában egy híressé vált mondással fogalmazta meg politikai magatartásának vezérelvét:



▲ Sarvepalli Radhakrishnan



▲ Kang Youwei

„A kínai vívmányokat vegyük alapul, a nyugati vívmányokat pedig használjuk a gyakorlatban.” De ez nagyon hozzávetőleges fordítás, amely csak megközelítőleg tudja visszaadni ennek a vezérelvnek a jelentését, mert a „bázis” és a „gyakorlati haszon” a hagyományos kínai gondolkodás két alapfogalma, az egyik a *ti* (szubsztancia), a másik a *jong* (funkció) értelmében. A törekvés mindenestre világos: ahhoz, hogy Kína befolyása erősödjön a világban, valamelyest nyitnia kellene a modernizálódás irányában. Zhang Zhidong hitt abban, hogy a nagy tradíció megőrizhető minden megszentelt intézményével és normájával, de a technika és természettudományok terén a nyugati elvárásokhoz igazodhatnak – mert ez minden, amit Zhang Zhidong szerint a Nyugat nyújtani tud a kínaiaknak.

A radikálisabb szárny olyan követelésekkel lépett fel, amelyek ennél lényegesen messzebbre mentek. Ebben Kang Youwei (1858–1927) és számos követőjének eszméi voltak irányadóak. Mélyreható intézményes reformokért szálltak síkra japán mintára, az alkotmányos monarchia, valamint egy új iskola- és vizsgarendszer bevezetését szorgalmazták. Kang Youwei, aki maga is meggyőződéses konfucianus volt, reformjai kapcsán a konfucianus klasszikusokra hivatkozott, akiket e célból mindenestre rendkívül szelektíven idézett. Később még egy lépéssel továbbment, amennyiben ezt a „karcsúsított” konfucianizmust eklektikus rendszerré alakította át, ami konfucianus, keresztény és buddhista elemeket tartalmazott, és ezt akarta megtenni egy eljövendő világ-állam alapjának. A *Da tong shu* (A Nagy Egység Könyve), amelyben ezt az utópiát hirdeti, a kínai irodalom legkülönösebb műveinek egyike.

Fung Yu-lan

A második szakasz, amelyik a '20-as években vette kezdetét, egészen más helyzetről tanúskodik. A modernizálást – amelyet már nem kizárólag a gyakorlati hasznosság szempontjából vizsgáltak, hanem olyan kihívásnak tekintettek, amely alapvető változásokkal jár együtt minden területen – elfogadták, és általában pozitívan értékelték. Kína egyetlen modern gondolkodója sem vélte már úgy, hogy a konfucianizmus mint társadalmi rendszer megőrzése vezethetne „Kína megmentéséhez”. Inkább azt tartották fontosnak, hogy kijelöljék a nemzeti örökségnek azokat az elemeit, amelyeket új rendszerbe lehetne integrálni.

Ezt az igényt nem lehet attól a pszichológiai légkörtől elválasztva szemlélni, amely Kínában csakúgy, mint a többi nem-nyugati kulturális térségben uralkodott. Mivel a gyors iparosítást fenyegetőnek érezték a saját identitásukra nézve, a „nemzeti lényeg” fogalma a nacionalista ideológiai

giában olyan jelentésre tett szert, amelyet máig megőrzött. Magában foglalja az eredetüket tekintve konfucianus erényeket és viselkedésmintákat, ezeket tekintik a kínai identitás magvának. Még a Kínai Népköztársaságban is megfigyelhetők olyan tendenciák, amelyek kritikailag ugyan, de méltányolják a hagyományos kínai filozófia valamennyi irányzatát és iskoláját (beleértve a buddhizmust és a taoizmust) „minden progresszív elem megőrzésének” marxista-leninista alapelve szerint.

Ennek fényében kell szemlélni számos kiváló kínai filozófus törekvését, amely arra irányult, hogy olyan új rendszereket dolgozzanak ki, amelyek a nyugati és a kínai elemek kombinálásán nyugszanak. A legismertebb közülük Fung Yu-lan (1895–1990), akinek a tanítása azzal az igénnyel lép fel, hogy a neokonfucianus racionalizmusnak legyen egy korszerű változata, kiegészítve a nyugati logikával és a taoista metafizikával. Liang Sou-ming (1893–1962) a „dinamikus” konfucianizmus ideáját képviseli mint megfelelő erkölcsi tanítást, melyet a *ren* (altruizmus, emberiség) régi fogalmának újjáalakításaként tételez. Xiong Shili (1885–1968) új episztemológiai módszert keresett a buddhista jógacsára skolasztika szubjektív idealizmusa alapján. A vita a mai napig sem zárult le. A polémiák középpontjában az a hevesen vitatott tézis áll, hogy van-e még jelentőségük a konfucianus értékeknek a modernizálódás folyamatának keretei között.

Japán

A 19. század második feléig Japán rendkívül elszigetelt volt. Filozófiájára buddhista és konfucianus gondolkodók hatottak, valamint Japán eredeti vallásának, a sintoizmusnak a képviselői, akik a gondolkodásnak igen konkrét, ugyanakkor intuitív módját űzték. Amikor az ország a 19. század közepén nyitottabbá vált, akkor találkoztak először a japán filozófusok a nyugati jellegű filozófiával és tudománnyal. A következő időszakban a japán filozófusok főként azzal foglalkoztak, hogy elsajátítsák a nyugati filozófiát, amelyhez szigorúan logikai és analitikus szerkezete miatt nehezen tudtak közelíteni.

Értelmezéseik a keleti és a nyugati gondolkodás egyfajta szintéziséhez vezettek, ami nagyon kreatív eredményeket hozott. Ez elsőként Nishida munkásságában jutott kifejezésre, akit a Kyotó-iskola megalapítójának tartanak. A Kyotó-iskola megnevezés mögött a japán filozófiának egy fontos áramlata húzódik meg. Bár megalapításának hivatalos dátumát nem lehet megállapítani, az „Eastern Buddhist” című folyóirat megjelenése 1921-ben fontos mérföldkőnek számít. E körül a folyóirat körül csoportosultak olyan filozófusok,

mint Tanabe Hajime (1885–1962), Suzuki Daisetz Teitaro (1870–1966) és Nishitani Keiji (1900–1990). Néhányan közülük a kyotói állami egyetemen tanítottak.

Gyakorló buddhisták voltak valamennyien. Sokszor elég kritikus viszonyulásuk a buddhista meditációs gyakorlathoz sokféleképpen kifejezésre jut a munkáikban. Filozófiai reflexióik azt a törekvést tükrözik, hogy tapasztalataikat olyan szavakba burkolják, amelyek kibújnak a gondolkodás kereteiből. Ezeknek a filozófusoknak az írásaiban kapcsolódik össze először termékeny módon a hagyományos keleti filozófia és a nyugati gondolkodás. A Kyotó-iskola képviselői a nyugati filozófia megalapozott ismeretét kapcsolják össze azzal a tudattal, hogy a saját keleti tradíciójukban gyökereznek. Ezzel a szintézissel a Kyotó-iskola fontos közvetítő szerepet tölt be. Mindmáig nagy hatást gyakorol a japán filozófiára, és a nyugati filozófián belül is előtérbe került egy ideje, mint fontos partner a kelet-nyugati párbeszédben.

Nishida

Nishida Kitaro 1870-ben született egy faluban Kanazawa város közelében, és 1945-ben halt meg Kamakurában. Miután befejezte tanulmányait a tokiói egyetemen, tíz évig egy kanazawai középiskolában tanított. Ekkortájt olvasással, elmélkedéssel és zen-meditációval töltötte ideje nagy részét. A karrier nem érdekelt. Naplójában olvasható, hogy élete végéig beérné egy szerény tanári fizetéssel, ha minden idejét a meditációnak és a tanulmányainak szentelhetné. Önmagát az élet kutatójának nevezi. Ezt írja az időről: „Az idő zene, az idő művészet, az idő mozgás: ezen kívül nincs semmi más, ami vigaszt tudna nyújtani. Ha a szívem olyan tiszta és egyszerű tud lenni, mint egy gyermeké, annál nincs nagyobb boldogság.” Erre az életvitelre épült Nishida főműve, amelynek *Zen no kenkyu* (A jó vizsgálata, 1911) a címe, és amelyben szisztematikusan mutatja meg azt, amit „az élet forrásának”, minden gondolkodás alapjának tekint.

Az alapgondolat, amit Nishida ebben a könyvben kifejt, a tiszta tapasztalat. Ezzel a fogalommal jelöli azt az állapotot, amelyben a szubjektum és az objektum még nem válik el egymástól. A „tisztá” itt egy olyan észlelésre utal, amely még nem vált reflexió tárgyává, és amelyben még nem került sor a szubjektum és az objektum elválasztására. Ez a tiszta tapasztalat nem alkot ellentétet, inkább a gondolkodást, illetve az intellektust megelőző stádium. Az egység állapota, ez alapoz és előz meg minden olyan ellentétet, amely a gondolkodást jellemzi és formálja. A szubjektum és az objektum még egy, a tudat még öntudatlan, minden történés jelentéktelen.

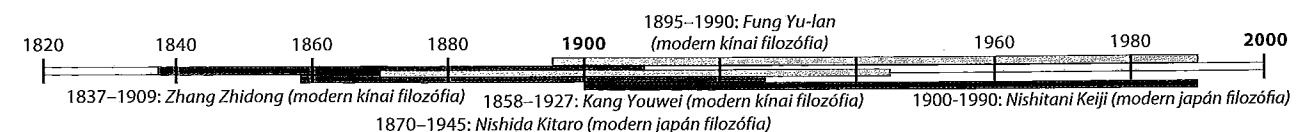
Ez a tiszta tapasztalat Nishida számára nem misztikus élmény, hanem közvetlen, direkt és mindennapi történés. Példaként egy gyerek még homályos tudatát hozza fel, a művész alkotásának folyamatát vagy egy vallásos ember tudatát, aki nem képes többé különbséget tenni saját személye és egy másik között. A tiszta tapasztalatból keletkezik az egész világ, amelyben látszólag ellentétek és különbségek dominálnak, de ezek eredetüket tekintve csupán viszonylagosak.

A jó vizsgálatában Nishida a tiszta tapasztalat különböző aspektusait dolgozza ki, így például az akarat és az intellektus szerepét és helyét. Késői művében kezdeti pszichológiai indíttatása egyre inkább filozófiai értelmezést és megvilágítást kap. Azzal, hogy az egyedi perspektívát egyre szélesebben ragadja meg, olyan metafizikai rendszert dolgoz ki, ahol az egyén egy nagyobb, átfogóbb egész részének tűnik. A „tisztá tapasztalat” helyére a *basho*, „az abszolút semmi” lépett, innen indul az öntudat.

Bár Nishida későbbi írásai sok új elemet és vonatkozást tartalmaznak különböző nyugati filozófusokkal kapcsolatban, filozófiai munkásságának egészét elsősorban a „tisztá tapasztalat” fogalmára vonatkozó reflexiók kidolgozásának és elmélyítésének kell tekinteni. Nishida filozófiájára egy intuitív észlelés jellemző, ez dominál minden írásában a legkülönösebb kreatív kifejezési formái ellenére. Nishida nemcsak mélyenszántó filozófus volt, de ösztönző hatású személyiség is, akit nagyon szerettek a tanítványai. Egyik tanítványa volt Nishitani Keiji, aki később a kyotói-iskola igen jelentős képviselője lett.



▲ Nishida Kitaro



„Tapasztalni annyit jelent, mint a valóságosat mint olyant megismerni anélkül, hogy az Én közrejátszana a tényleges mértéknek megfelelő tudásának közvetítésével. A *tiszta* egy valódi tapasztalat mint olyan állapotát írja le, amit nyomokban sem érint a gondolkodás munkája. Abba viszont, amit tapasztalatnak szokás nevezni, mindig belekeveredik valamifajta gondolkodás. Ez például azt jelenti, hogy abban a pillanatban, amikor egy színt látunk vagy egy hangot hallunk, nem mérlegeljük, hogy külső hatásról van-e szó, vagy hogy ezt egy én észleli-e. Arra nézve, hogy mi is valójában ez a szín és ez a hang, még az ítéletet sem alkotjuk meg ezen a szinten. Tehát a tiszta és a közvetlen tapasztalat egynek tekinthető. A saját tudatállapot közvetlen megtapasztalásában még nincs szubjektum és nincs objektum. A megismerés és a tárgya még teljesen azonos. Ez a tapasztalat legtisztább formája. A *tapasztalat* szó jelentése rendszerint

nincs olyan egyértelműen meghatározva. Wundt például még a tapasztalatból kikövetkeztetett tudást is tapasztalatnak nevezi, és úgy beszél a fizikáról és a kémiáról, mint a közvetett tapasztalat tudományairól. (Wilhelm Wundt: *Grundriß der Psychologie*. Lipcse, 1896. Einleitung §1.) De nemcsak az ilyen tudás nem tekinthető a voltaképpeni értelemben vett tapasztalatnak, de egy másik ember tudatát, legyen bármennyire teljes egészében tudati jelenség, mégsem tudjuk saját Énünkben megtapasztalni. Még a saját tudatunk sem »tiszta tapasztalat«, ha emlékezetben rejlő, elmúlt vagy jelenlegi tartalmakról alkot ítéletet. Az igazi »tiszta tapasztalat« a valóságos mint olyan jelenlegi tudata, bármiféle *jelentés* nélkül.”

Nishida Kitaro *A jó vizsgálata*
című könyvéből

Nishitani

Bár Nishitani filozófusnak tartotta magát, és 1935 és 1963 között a kyotói egyetem filozófia professzoraként működött, mégis azt írja, hogy a Nishidával való találkozás az ő számára nem filozófiai, hanem egzisztenciális jelentőségű volt. Fiatalkorában a kétely és a bizonytalanság hosszú időszakán ment keresztül, amit ő maga „filozófia előttinek” nevezett. Ebben a válságban, amely az apja halála után kezdődött, az élet és a halál körül forogtak a gondolatai, és ezek a kérdések szorongással és kétségbeeséssel töltötték el. A Nishidával való találkozás jóvoltából egy olyan utat fedezett fel, amely lehetővé tette számára a megbirkózást ezzel a problematikával. Ebben a zenmeditációs gyakorlatoknak is fontos szerepük volt.

Nishitani filozófiai érdeklődésére erősen rányomja bélyegét válságának élménye, és elsősorban egzisztenciális kérdések foglalkoztatják. A Kelet filozófiai és vallási tradícióinak alapos ismeretét kapcsolta össze a Kierkegaard, Nietzsche és Heidegger gondolatai iránti erős fogékonysággal. Utóbbinál tanult is néhány évig. Sartre és Dosztojevskij is kedvelt szerzői közé tartoztak. Főműve *A vallás és a semmi* a sokak számára súlyos problémát jelentő modern nihilista és technikai kultúra alapos elemzését tartalmazza. Az embereknek,

ahogy Nishitani mondja, nincs többé „házuk”, otthonuk ebben a hideg, közönyös természettörvények által uralt világban. Az élet értelmének kérdése, amelyre azelőtt a vallás adott választ, nyitva marad. Az ember élete a „semmiben” lebeg – ezt a helyzetet sokan találják kétségbeesítőnek. Nishitani úgy véli, hogy ezen a válságon keleti látásmóddal úrrá lehet lenni, a nihilizmus semmijével viszont nem lehet túl messzire jutni. Ezt a relatív semmit, amire a világ látszólag épül, magát is tagadni kell, hogy ily módon abszolút semmivé lehessen változtatni. Az egzisztencia megalapozottságának teljes hiányától a pillantás elfordul „az élet felé úgy, ahogy van”. Ezt az életet Nishitani „problémátlan magánvalóságnak”, szelfnek nevezi, „játekknak” tekinti.

Nishitani műve küzdelem volt azért, hogy az abszolút semmi gondolatát szavakba lehessen foglalni. Ebben az összefüggésben dialógusba lép az olyan nyugati gondolkodókkal is, mint Meister Eckhart és Assisi Szent Ferenc. Kései írásaiban nagyobb helyet foglalnak el a zen buddhizmusra való hivatkozások. Bár Nishitani nagyon kritikus viszonyult a zen buddhista hagyományhoz, amelyet sok ponton megreformálásra szorulóknak tartott, mégis meg volt győződve arról, hogy ha a zen buddhista felismerések találkoznak a nyugati szellemi javakkal, akkor új utak nyílhatnak meg.



▲ Nishitani Keiji

A frankfurti iskola

A „frankfurti iskola” nem hivatalos elnevezés. A frankfurti „Institut für Sozialforschung”-ban (Társadalomkutató Intézet) jött létre, ahol szociológusok egy csoportja működött, akiknek a gondolkodása a '30-as évektől nagyjából a '60-as évek végéig alapjában a marxizmus nem-dogmatikus megújítására irányult. A frankfurti iskola valójában nem volt oktatási intézmény, elméleteiket főleg a '60-as évektől kezdve széles körben vitatták kritikus beállítottságú diákok és értelmiségiek, eleinte mindenesetre inkább a tudományos élet fellegráin kívül, mint belül. A „frankfurti iskola” elnevezés más szempontból is félrevezető, mivel az intézet székhelye több éven át nem Frankfurtban volt, hanem az 1933-as emigrációba kényszerülés után először rövid ideig Genfben, majd 1934-től New Yorkban. 1940-ben az intézet áttelepült Kaliforniába, hogy aztán 1950-ben újra visszatérjen Frankfurtba.

Megalapítása után röviddel Németországban vitathatatlanul a baloldali értelmiség centrumává váló intézet magjához tartozott Horkheimer és Adorno, továbbá a pszichológus és szociálpszichológus Erich Fromm (1900–1980), 1933-tól Marcuse, valamint a filozófus, művészeteoretikus Walter Benjamin (1892–1940), aki formailag sohasem tartozott a csoporthoz, elméletileg mégis igen közel állt hozzá, és fontos dialógust folytatott vele. Az iskola tagjai intenzív kapcsolatot ápoltak Ernst Bloch filozófussal (1885–1977), valamint Lukács György filozófussal és irodalomtudóssal (1885–1971) is. Bár az említett tudós gondolkodást vitathatatlan elkötelezettség jellemezte a kor társadalmi problémái iránt, filozófiai érdeklődésük hangsúlyai meglehetősen eltérőek voltak. A frankfurti iskola a saját koncepciója alapján érintkezési pontokat keresett az egyes szakdiszciplínák között, hogy világosabbá, láthatóbbá váljanak számukra az átfogó társadalmi összefüggések, és olyan gondolkodásmódhoz jussanak, amelynek nem sok tere maradt a modern, túlspecializált tudományos világban.

A frankfurti iskola törekvései mégsem arra irányultak, hogy egyetlen átfogó, kötelező erejű teóriát dolgozzanak ki – éppen ellenkezőleg, az iskola alapítói egyöntetűen elutasították az intézményes marxizmust, mivel az leninista és sztálinista változataiban politikailag instrumentálódott. Sokkal nagyobb affinitást éreztek az eredeti marxizmus emancipatorikus törekvései iránt, bár tisztában voltak azzal, hogy ez az ipari forradalom kezdeteinek korából való elmélet egy nagymértékben iparosodott társadalomban erőteljes felülvizsgálatra szorul. Amit – a megfelelő történelmi távlatból szemlélve – a „kritikai elmélet” elnevezéssel illetnek, az közelebbről szinte áttekinthetetlen mennyiségű, jórészt a kultúra területére vonatkozó cikket, esszét, tanulmányt és kommentárt foglal magában. A Marxnál „alap”

vagy „aléptmény” címen szereplő területtel egyáltalán nem foglalkoznak. És még a frankfurti iskola „nagy” könyveiben is (itt mindenekelőtt Adorno kései nagy műveire kell gondolni) hiábavaló volna egy átfogó elméletet keresni, éppen ellenkezőleg, inkább az effajta elmélet igényének alapvető bírálatába lehet ütközni.

E tekintetben világos párhuzam érhető tetten néhány francia posztmodern filozófussal, mivel a posztmodern olyan protagonistái, mint Lyotard, Foucault és Derrida is radikálisan elutasítják az egységes elméletbe vetett hitet. Nem nélkülöz minden pikantériát, hogy éppen az az ember, aki 1969-ben, Adorno halála után a frankfurti iskola „jogos öröke” lépett – nevezetesen Jürgen Habermas –, adta a posztmodern legélesebb és legmegalapozottabb kritikáját. Az „Institut für Sozialforschung” eredeti céljaira hivatkozott, és elgondolását olyan társadalomelméleti kontextusba ágyazta, amely a nagy Egész megragadására törekedett.

Horkheimer

A frankfurti iskola tulajdonképpeni története 1931. január 24-én kezdődött, azon a napon, amikor Max Horkheimer (1895–1973) a frankfurti egyetemen elfoglalta a társadalomfilozófiai tanszékét, és ezzel egyidejűleg átvette az „Institut für Sozialforschung” (Társadalomkutató Intézet) vezetését. Bár az intézet magánalapítvány volt – amely mindaddig a „Gesellschaft für Sozialforschung” (Társadalomkutató Társaság) nevet viselte, az igazgatói posztot csak a frankfurti egyetem professzora foglalhatta el. Ezt a hivatalt kezdetben a jogász Carl Grünberg (1861–1940) töltötte be, az első „katedra-marxista” egy német nyelvű egyetemen. Horkheimer addig egy nem nagy figyelmet keltő disszertáción és néhány folyóiratcikken kívül még semmit nem publikált, ezért a kinevezése Grünberg utódjául meglehetősen váratlan volt. Mint utóbb kiderült, azért esett éppen őrá a választás, mert a számításba jött jelöltek közül ő volt az egyetlen, akit politikailag feddhetetlennek találtak.

Székkfogaló előadásának témája a társadalomfilozófia korabeli helyzete volt, és egy társadalomkutató intézet feladatai. Előadásában felvázolt alap gondolatai kijelölték az intézet által az első években követett célok irányát.

Horkheimer először azt próbálta tisztázni, mit értsünk szociálfilozófián. Hegelhez kapcsolódva állam, jog, gazdaság és vallás társadalmi összefüggése foglalkoztatja, mondhatni az emberiség teljes anyagi és szellemi kultúrája.

A későbbiekben fokozatosan elhatárolódott Hegeltől; bírálta Hegel elgondolását a történelmi folyamatban érvényesülő észlelőről, mert ez az elképzelés Horkheimer véleménye szerint a fenn-

„A világ megváltoztatását célzó propaganda – micsoda értelmetlenség! A propaganda eszközzé teszi a nyelvet, emelővé, géppé. A propaganda rögzíti a társadalmi jogtalanság hatása alatt fomálódott emberek állapotát azáltal, hogy mozgósítja őket. Számol azzal, hogy számíthat velük. Lelke mélyén mindenki tudja, hogy az eszköz révén maga is eszközzé válik, miként a gyárban. A méreg, melyet az emberek a propaganda követése közben magukban éreznek, az igával szembeni régi düh, amelyet még növel a gyanú, hogy az általa kínált kiút hamis. A propaganda manipulálja az embereket; ahol szabadságot kiált, ellentmond önmagának. Elválaszthatatlan tőle a csalárdság. A hazugság közösségében talál egymásra a propaganda révén a vezér és a vezetett, még ha a közvetített tartalom mint olyan igaz is. Maga az igazság is pusztán eszközzé válik a propaganda számára abból a célból, hogy követőkre tegyen szert; a propaganda már azzal is meghamisítja az igazságot, hogy a szájára veszi. Ezért az igazi ellenállás nem ismeri a propagandát. A propaganda emberellenes. Feltételezi, hogy csak megszokott,

üres frázis az az alapelv, miszerint a politikának közös belátásból kell fakadnia.

Egy olyan társadalomban, amely nagy bölcsen korlátozta a fenyegető bőséget, bizalmatlanságot érdemel minden, amit az emberek egymásnak kínálnak. Az üzleti reklámmal kapcsolatos figyelmeztetés, hogy tudniillik egyetlen vállalkozás sem ad ingyen semmit, mindenre érvényes, leginkább az üzlet és a politika modern fúziójára, amióta ez létrejött. A feldicsérés annál hangosabb, minél jobban romlik a minőség; a Rolls Royce-tól eltérően a Volkswagen rá van utalva a reklámra. Az ipar és a fogyasztók érdekei még ott sincsenek harmóniában, ahol az ipar komolyan nyújtani kíván valamit. Még a szabadság reklámja is zavar forrása lehet, minthogy el kell egyengetnie a különbséget az elmélet és a megszólított közönség különös érdekhelyzete között.”

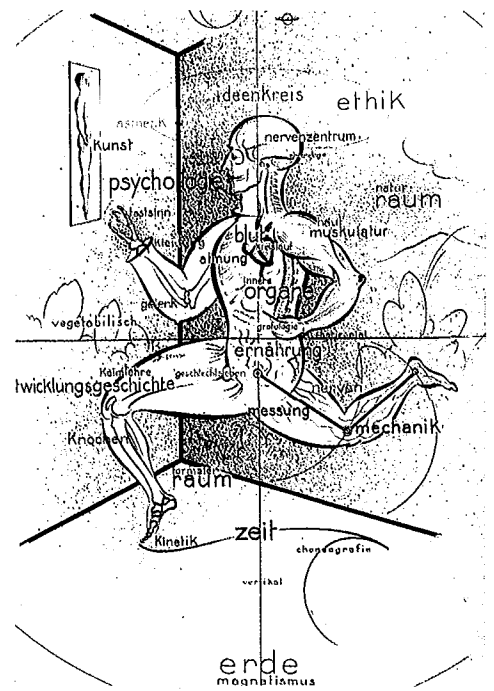
Horkheimer–Adorno: *A felvilágosodás dialektikája*.
(Ford. Bayer József)

álló hatalmi viszonyok magasztalásához és az egyéni sors jelentőségének lebecsüléséhez vezet. Az újabkori történelem Horkheimer szerint meghaladta Hegel ideológiáját. Az új helyzetben új elméletre van szükség, amelynek magába kell foglalnia a tudományos eredményeket, és meg kell szabadulnia spekulatív jellegtől. Horkheimer a filozófia és a társadalomtudományok közötti állandó kölcsönhatás mellett szállt síkra. Központi témául jelölte meg a társadalom gazdasági fejlődését, az egyének pszichikai fejlődését és a kultúra terén végbemenő változásokat. Ahhoz, hogy ellenőrizhető állításokat lehessen tenni ezekről a kérdésekről, szerinte a problémafelvetéseknek kell konkrét, speciális tényállásokon alapulniuk. Az volt a célkitűzése, hogy tartós munkaközösségben egyesítse a filozófusokat, szociológusokat, közgazdászokat, történészeket és pszichológusokat.

E Horkheimer-féle igény mögött a felvilágosodás eszméje rejtett, amely szerint a megismerés eszközülni szolgálhat ahhoz, hogy értelmet és észszerűséget lehessen vinni a világba. E tekintetben Marxhoz kapcsolódott, de az óvatosság, amely tevékenységét jellemezte, tette őt kezdetől fogva elfogadhatóvá (Grünberghez viszonyítva is) egyetemi kollégái számára. Egy megcsontosodott marxizmushoz képest az ő székfoglaló beszéde a megújulás kezdetének volt tekinthető. Azzal, hogy elismerte a „polgári” tudományokon belüli fejleményeket, véget akart vetni egy olyan elmélet dogmatizálásának és ideologizálásának, amit az ifjú Marx fogalmazott meg, nem utolsósorban a társadalom tudatos megváltoztatását szem előtt tartva.

A folyóirat

Hogy a Horkheimer által ambicionált interdiszplináris együttműködés minden eddigig felülmúló színvonalon valósult meg, azt bizonyítja a Grünberg-féle „Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung” (A szocializmus és a munkásmozgalom történetének archívuma)



► Az ember az eszmék körében, Oskar Schlemmer egyik sematikus rajza, amely illusztrációul szolgált oktatásához a dessau Bauhausban. Az emberből mint a makrokozmoszt tükröző mikrokozmoszból kiindulva Schlemmer az általa oktatott tananyagot három részre, formális, biológiai és filozófiai részre osztotta fel.

című periodikát 1932-ben felváltó folyóirat, a „Zeitschrift für Sozialforschung” (A társadalomkutatás folyóirata) kilenc évfolyama. Írásaival Horkheimer kijelölte a folyóirat elméleti és politikai kereteit. Tőle származott minden szerkesztőségi és programadó szöveg.

Megvalósították a Horkheimer által a székfoglalójában kilátásba helyezett empirikus kutatást is a szakmunkások és az alkalmazottak pszichológiai struktúrájáról. Ennek a vizsgálatnak az eredményei döntő jelentőségűek voltak a kritikai elmélet későbbi fejlődése szempontjából. Mint kiderült, a baloldali pártok tagjainak csak egy kis részét, pontosan 15 százalékát lehetett politikai orientációja, karakterszerkezete és elszántsága alapján antifasisztának tekinteni. Ez a következtetés nagy súllyal nehezedett Horkheimerre és barátaira: ha már a politikailag legerősebben elkötelezett munkások sem számíthatnak, ahogy ezt Marx és Engels minden fenntartás nélkül feltételezték, a kapitalizmus potenciális sírásóinak, akkor a kritikai társadalomelmélet művelője sem indulhat már ki teljes bizonyossággal abból, hogy felismerései valamikor fegyverül szolgálhatnak majd az osztályharcban.

Az intézet első éveiben készült legfontosabb tanulmány tematikusan a „baloldali” munkások és alkalmazottak pszichikai struktúráját illető vizsgálat folytatása. Ez a „Studien über Autorität und Familie” (Tanulmányok a tekintélyről és a családról). Ez a vizsgálat 1935-ben zárult le, amikor az intézet már az amerikai emigrációban tevékenykedett. Közel 1000 oldalon vizsgálják a család szerkezetén belül végbement változásokat. A tanulmány egy empirikus részből (kérdőívekből és kutatási beszámolókból), valamint egy elméleti részből áll.

Fromm írását nemcsak az intézet későbbi munkája szempontjából betöltött jelentősége miatt kell kiemelni, hanem azért is, mert saját munkásságának az egyik kiemelkedő teljesítménye. Fromm itt bemutatja az „autoritárius” vagy szadomazochista személyiség típusát. Ez a karaktertípus Fromm véleménye szerint időközben olyanira jellemzővé vált a modern kapitalista társadalom úgymond normálisnak tekinthető polgáira, hogy pusztán a hagyományos tudományos megközelítéssel nem lehetett problematizálni. A szadomazochista karakter aláveti magát az erősebbnek, és lenézi a gyengébbet. Ez a felnőtt társadalom gyámoltalansága, amire a gyermek biológiai gyámoltalansága nyomja rá a bélyegét. Hogy valaki felnőttként gyámoltalanul viselkedik-e, és gyorsan aláveti-e magát egy vele szemben fölényben levő hatásának, ez attól függ, hogy gyerekként mennyire volt megfélemlítve és elbizonytalanítva. A felnőttnek, aki szabadon és önállóan viselkedik, az antiautoritárius nevelés kiváltásában lehetett része. Hogy Fromm nevelésre

vonatkozó nézetei éppen a '60-as évek második felében váltak népszerűvé, azon nem lehet csodálkozni.

Az 1937-es év új szakaszt jelölt ki az intézet történetében. Döntő volt az a sajnálatosan helytálló felismerés, hogy a kritikus értelmiség és a munkáosztály közötti szakadék áthidalhatatlan. Az a feltételezés, hogy a proletariátus a termelési folyamatban betöltött helye alapján rendelkezik az adekvát, azaz a forradalmi osztálytudattal, a marxizmus illúziójának bizonyult (amely felismerésben egyébként Lukács György is osztozott). A kritikai értelmiség egyik legfőbb feladata immár az, hogy kiderítse, vajon miért váltak az eredeti marxizmus prognózisai nyilvánvalóan túlhaldottá. A kritikai elméletnek – Horkheimer egy 1938-as cikke szerint – azokat a mechanizmusokat kellene elemeznie, amelyek oda vezettek, hogy a szocializmus céljai iránti elkötelezettség és érdeklődés a többségből kiveszett.

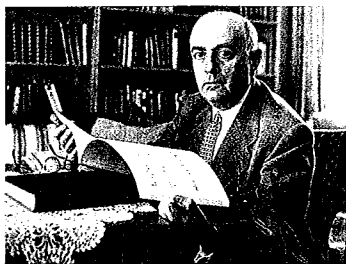
Ebben az összefüggésben a *Studien über Autorität und Familie* mellett meg kell említeni az ötkötetes *Studies in Prejudice* (Előítéletek-tanulmányok) című munkát is, amely New Yorkban jelent meg 1949–1950-ben. Ez a nagyszabású kutatás – amelyben az intézet tagjai első ízben dolgoztak együtt amerikai kollégákkal – a legfontosabb teljesítmény Horkheimer eredeti szándékának megvalósításában, hogy tudniillik a teoretikus ismereteket támasszák alá empirikus kutatással. A középpontban most az a kérdés állt, hogy milyen társadalmi erők és ellenerőket mozgósítanak a fasiszta és félfasiszta társadalmak, illetve, hogy melyik az a személyiségtípus, amelyik különösen fogékony a fasiszta propagandára.

Adorno

Híressé mindenekelőtt Adorno tanulmánya vált ebből a kötetből, amely *The Authoritarian Personality* (Autoriter személyiség) címen jelent meg. Adorno ebben számos kérdést dolgozott ki azokra a preferenciákra és nézetekre vonatkozóan, amelyek közvetve képet adnak arról, mennyire befolyásolják az egyén tudatát (átörököltt nacionalista vagy rasszista) előítéletek.

Míg eleinte Horkheimer foglalta el a központi helyet, köréje csoportosult az intézeti munka, a '30-as évek során Adorno befolyása vált egyre döntőbbé. Ez a tendencia tartalmi hangsúlyeltolódásokhoz is vezetett. Adorno fő érdeklődése, aki eredendően filozófus és zenetudós volt, az avantgárd művészetre irányult, amelyet egyre inkább menedéknek tekintett az olyan tudat számára, amelyet nem tettek tönkre a társadalmi hatalmi struktúrák.

További központi témája a kommersszé vált tömegkultúra – részben ezt tette felelőssé a pro-



Theodor Wiesengrund Adorno 1903. szeptember 11-én született Frankfurt am Mainban. Apja, Oscar Wiesengrund német zsidó nagykereskedő volt. Az anyja, Maria Calveti-Piana korzikai nemesi családból származott, és házasságkötése előtt

híres énekesnő volt. Adorno 16 évesen kezdett a gimnázium mellett konzervatóriumba is járni, és már 17 évesen tanult filozófiát, zenetudományt, pszichológiát és szociológiát. A frankfurti egyetemen folytatott tanulmányainál erősebben hatottak rá az akadémiai körökön kívül álló Lukács és Bloch művei. 1921 és 1932 között zenekritikusként tevékenykedett. Elsőként vette védelmébe Arnold Schönberg (1874–1951) és Alban Berg (1885–1935) avantgárd zenéjét; utóbbinál 1925-ben Bécsben zeneszerzés-elméletet tanult. Adorno eredetileg zeneszerzőnek és zongoraművésznek készült, a '20-as évek folyamán végül mégis a filozófiánál kötött ki (de kis megszakításokkal egész életében komponált, főként kórusműveket és zongoradarabokat).

1937-ben megjelent első filozófiai publikációjában Kierkegaard-ral foglalkozott. Addigra már közeli barátságba került Horkheimerrel és Walter Benjammal is, aki jelentősen hatott rá. 1935-ben Angliába emigrált, onnan 1938-ban átköltözött az Egyesült Államokba. 1938-tól 1941-ig ott a „Princeton Radio Research Project” zenei vezetője, 1944-től 1949-ig a „Research Project on Social Discrimination” (A hátrányos társadalmi megkülönböztetés kutatása) vezetője. 1949-ben Adorno visszatért Németországba, és docensként folytatja munkáját az „Institut für Sozialforschung”-ban. Több rádióállomásnak dolgozik, és számos filozófiai vitában vesz részt, többek között az úgynevezett pozitívizmus-vitában. A '60-as évek végén radikális diákok hevesen támadják, mert beállítottágát nem tartják eléggé gyakorlatorientálnak. 1969. augusztus 6-án svájci nyaralása közben érte a halál.

Számos publikációjából a következőket érdemes kiemelni: A Horkheimerrel közösen írt *A felvilágosodás dialektikája* [Gondolat–Atlantisz, 1990] (Dialektik der Aufklärung, 1947); *Philosophie der neuen Musik* (Az új zene filozófiája, 1949); *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben* (Minima Moralia. Reflexiók a sérült életből, 1951); *Negative Dialektik* (Negatív dialektika, 1966); *Ästhetische Theorie* (Esztétikai elmélet, 1970). 1970 és 1986 között jelentek meg összes művei *Gesammelte Schriften* címen 20 kötetben.

letariátus társadalmi integrálódásáért. A tömegkultúrában látta az intellektuális és érzelmi regresszió legfontosabb szimptomáját, ami képtelenné teszi az embert autentikus művészi kifejezésformák létrehozására. A művészet és a tömegkultúra Adornónál kibékíthetetlen ellentétben áll egymással. A művészet aszkézisében (az olyan „nehéz” komponistákat kedvelte, mint Schönberg és Webern) szerinte negatív módon öröködik meg az ember esztétikai boldogságvágya, míg a tömegkultúra elárulja ezt az ígéretet, mivel valami közvetlenül elérhetőként kínálja ezt a boldogságot az embereknek.

Ezek a témái a frankfurti iskola leghíresebb könyvének, *A felvilágosodás dialektikájának* is, amelyet Horkheimer és Adorno közösen írtak a háború utolsó évében, de csak 1947-ben jelent meg először. Ebben a tisztán spekulatív könyvben a szerzők a termelőerők és a termelési viszonyok Marx által felismert dialektikáját a természet és a természet feletti uralom sokkal átfogóbb történetfilozófiai keretbe illesztik. A legújabb kori történelem Horkheimer és Adorno szerint katasztrofális módon arra tanít, hogy a termelőerők fejlődése (a tudomány és a technika) – az a fejlődés, amelybe Marx annak idején minden reményét vetette – emancipatorikus dimenzióján kívül rendelkezik egy destruktív dimenzióval is. A haladás és a regresszió, a természet feletti uralom és a természet (valamint az ember) elnyomása minden korszakban mindmáig elválaszthatatlanul összefonódik. Ennek a végzetes fejlődésnek csak úgy lehet véget vetni, ha a természethez való viszony kollektív méretekben megváltozik, ami a termelési erők elért szintjét tekintve egyáltalán nem lehetetlen. Ez másfajta ész kibontakozásához vezetne, ami nem az önfenntartás hasznossága szempontjából határoz meg mindent és mindent. Az érznek meg kellene szabadulnia instrumentális, lényegében mindig erőszakos jellegétől.

Ezek az elképzelések főleg Adorno művében játszanak mindvégig domináns szerepet. Két átfogó (és nehezen érthető) könyvében – *Negatív Dialektika és Esztétikai elmélet* – fejt ki a leg részletebben ezeket a gondolatokat. A *Negatív dialektikában* Adorno annak a racionalizmusnak az elméleti kidolgozásával és védelmével foglalkozik, amely a jelenségek nem-fogalmi jellegű aspektusára, a „nem-identikusra” irányul. Éppen ez a dimenzió az, amely Adorno meggyőződése szerint továbbra is zavaró tényező a társadalomban és a rendszerré tett tudományos nagyüzemben.

Adorno ezzel szemben az írásnak nem szisztematikus, hanem esszéisztikus módja mellett áll ki, amelyben a „nem-identikust”, tehát azt, ami minden embert és minden jelenséget valami egyedivé tesz, fogalmilag mindig úgy igyekeznek körülírni, hogy az látenszen meg tudjon szólalni.

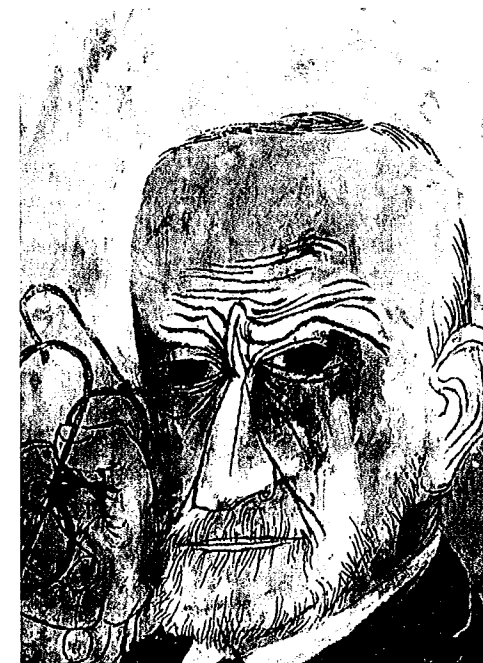
Az *Esztétikai elmélet* a *Negatív dialektika* próbája. A modern művészetben találja meg Adorno azt az igazi területet, ahol a társadalom totalitás irracionalitás és erőszakos jellege, valamint az ellene való tiltakozás is közvetlenül, érzékileg észlelhető formákban mutatkozik meg. Végző fokon Adorno az esztétikai formák rejtélyének fogalmi feltárását tekinti a filozófus elsődleges feladatának.

Marcuse

Hogy nem Adorno műve, hanem Herbert Marcuse (1898–1979) írásai találtak a '60-as évek második felében a kritikus diákok, értelmiségiek és művészek körében a legnagyobb visszhangra, hogy ő volt rájuk a legnagyobb hatással, és őt fogadták be leginkább, az nem csoda. Marcuse egészen idős koráig vitára kész intellektuel volt, akit Adornónál jobban érdekelt utópikus eszméinek konkrét társadalmi megvalósíthatósága. *Eros and Civilization* (Erosz és civilizáció, 1955) című legfontosabb könyve erre bizonyos mértékig már a címével is utal. Előadások sorozatából állt össze, melyeket Marcuse 1950–1951-ben tartott a Washington School of Psychiatrics-en.

Az *Eros and Civilization* bizonyos értelemben párhuzamba állítható Horkheimer és Adorno művével, *A felvilágosodás dialektikájával*. A lényeges különbség abban áll, hogy Marcuse nem marad meg annál a megállapításnál, hogy a felvilágosodás az ellentétbe ment át, hanem egy olyan felvilágosodás-fogalmat dolgoz ki, amely nem foglalja magába az örömlévről való lemondást. Ezzel köti össze azt a szándékot, hogy megcáfolja Freud elméletét, mert ezzel ellentétben Marcuse nem ért egyet azzal, hogy a kultúra az élvezet elfojtását előfeltételezi. Hogy a kulturális folyamat során az ösztönenergia erotikus összetevőit minduntalan letompítják, és a destruktív komponensek egyre nagyobb súllyal jutnak érvényre, ez Marcuse szerint egyáltalán nem szükségszerű. A termelőerők meghatározott fejlettségi fokán (amit a nyugati ipari társadalmakban már régen elértek) egy másfajta szervezeti formának is lehetségesnek kell lennie, hogy megnyíljon a tér a szublimálás szabad, nem represszív formái előtt. Marcuse az ilyen formák továbbélésére, Adornótól eltérően, nem csupán a művészetben látott lehetőséget, hanem túlnyomórészt a társadalmi peremcsoportok underground színterén is. Nem volt meglepő, hogy eszméi éppen ezen a szinten váltak irányadóvá (ha csak rövid időre is).

A frankfurti iskola kritikai elmélete tehát mindent egybevetve sok különböző, olykor egymásnak is ellentmondó elgondolást rejt magában. Ez a kép már Max Horkheimer 1931-es székfoglaló beszédét követően hamarosan kirajzolódott. Adorno halála után csak sokasodtak a kételyek, hogy



◀ Sigmund Freud pszichoanalitikus elmélete az ember jelleméről és viselkedéséről felmérhetetlen hatást gyakorolt a filozófiára. Heves vitákat váltott ki, de etikai determinizmusa többszörös meg erősítést nyert.

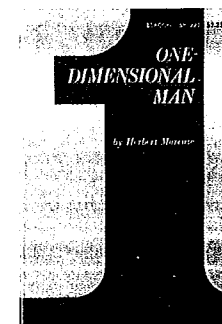
lehet-e még egyáltalán frankfurti iskoláról beszélni. Az olyan teoretikusoknál azonban, mint Habermas, a szociológus és politológus Oscar Negt (sz. 1934) és bizonyos tekintetben még a mai kritikai filozófia „enfent terrible”-je, a filozófus Peter Sloterdijk (sz. 1947) esetében is felismerhető a szándékok, a mentalitás és a tematika kifejezett kontinuitása, úgyhogy teljesen jogosnak tűnik, hogy műveket az első frankfurti nemzedék alkotótevékenységének folytatásaként szemléljük.

Habermas

Jürgen Habermas a fiatalabb nemzedék legjelentősebb képviselője. Ő, aki egykor Adorno asszisztense volt, távolodott el a lehangsúlyosabban attól a melankolikus magasztalástól, amely Adorno írásait oly mélyen áthatja. Míg Adorno Auschwitzot a felvilágosodás radikális következményeként és ezzel a felvilágosodás csődjének végérvényes bizonyítékaként értelmezte, Habermas inkább arra hajlik, hogy a fasizmust átmeneti visszaesésnek tekintse egy olyan történelmi folyamat kontextusában, amely néhány lényeges vonatkozásban igenis haladást hozott.

Nem pusztán és nem elsősorban az egyén anyagi szükségleteinek kielégítését célzó egyre nagyobb lehetőségekre gondol, hanem mindenekelőtt arra, hogy a társadalmi problémákra ne erőszakkal, hanem verbális úton sikerüljön megoldást találni. Ez a kritikai elmélet revideálásának is lényeges aspektusa. Véleménye szerint egy ilyen elméletet a mindennapi nyelv struktúráira lehet és kell alapozni, mivel minden egyes beszédaktusban virtuálisan benne rejlik az általános érvelnyűség és az ésszerűség igénye. Így válik a kriti-

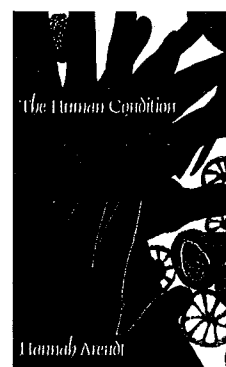
▼ Az Egydimenziós emberben, amely a '60-as években egyfajta kultuszkönyvvé vált, Marcuse azt vizsgálja, hogy az emberi spontaneitás és kreativitás hogyan tud érvényesülni a racionalitásra és a diszkurzív gondolkodásra irányuló és mindent eluruló törekvés tendenciájával szemben, amely megpróbál minden erős érzést és vágyat egy univerzális emberi gondolkodás és viselkedés egységes rendszerének alárendelni.



Jürgen Habermas 1929-ben Düsseldorfban született. 1949-től 1954-ig Göttingenben, Zürichben és Bonnban tanult filozófiát, történelmet, pszichológiát, német irodalmat és közgazdaságtant. Az '50-es évek elejétől publikál különböző napilapokban – főleg a „Frankfurter Allgemeine Zeitung”-ban – és folyóiratokban. 1953-ban feltűnést kelt a „Frankfurter Allgemeine Zeitung”-ban publikált Heidegger-bírálatával. Habermas az évek során erőteljes politikai érdeklődésű kultúrkritikussá válik. Beállítottsága nem annyira szocialista, inkább demokratikus. 1952-ben „fedezi fel” Lukácsot és Adornót, s ezzel a marxizmus filozófiáját is; 1956-tól Freuddal is behatóan foglalkozik. Ebben az évben lesz Adorno tanársegédje. A frankfurti diákok gondolkodásáról készített kutatását „Student und Politik” (Diákság és politika, 1961) című művében összegzi. A könyv mindenfelől dicsérő kritikákat kap, de Horkheimer, aki ezekben az években a „Csak semmi kísérletezés!” CDU-jelszó meggyőződéses képviselője volt, túl radikálisnak találja Habermast, és el akarja távolítani az intézetből. Habermas hatásos távozási lehetőséghez jut azzal, hogy Horkheimer nem hajlandó habilitációs munkának elfogadni *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása* [Osiris, 1999] (Strukturwandel der Öffentlichkeit, 1962) című könyvét.

1962-ben Habermast Heidelbergbe hívják filozófiaprofesszornak, de 1964-ben visszatér Frankfurtba, és átveszi Horkheimertől a filozófia és szociológia tanszéket. A '60-as évek végén összeütközésbe kerül a radikális diákokkal. 1971-ben a stambergi Max Planck Intézetbe nevezik ki igazgatónak, ahol a technika és a tudomány világában kialakuló életviszonyokról folytat kutatásokat. 1983-tól ismét a frankfurti Goethe Egyetem professzora.

Számos könyvet és tanulmányt írt, egyebek között: *Megismerés és érdek* [Jelenkor, 2005] (Erkenntnis und Interesse, 1965); *Technik und Wissenschaft als „Ideologie”* (A technika és a tudomány mint ideológia, 1968); *Theorie des kommunikativen Handelns* (A kommunikatív cselekvés elmélete, 1981); *Filozófiai diskurzus a modernségről* [Helikon, 1998] (Der philosophische Diskurs der Moderne, 1985); *A posztmodern állapota* [L'Harmattan, 2006] (Die postnationale Konstellation, 1998).



kai elmélet Habermasnál a kommunikatív cselekvés elméletévé, ahogy erről 1981-ben megjelent főművének a címe is árulkodik.

Erre a terjedelmes műre úgy tekinthetünk, mint a modern szociológia történetének szisztematikus feldolgozására. Habermas nemcsak olyan kri-

◀ *The Human Condition* (Vita activa oder vom tätigen Leben) című könyvében Hannah Arendt (1906–1975) cselekvéseméleti alapokra építi politikai-

filozófiai nézeteit. Az emberi cselekvés átfog minden emberek közti tevékenységet, amely a fennálló világ átalakítását célozza.

tikus elődeinek a munkásságával foglalkozik behatóan, mint Marx, Lukács, Horkheimer és Adorno, de állást foglal olyan nem-marxista szociológusok gondolataival kapcsolatban is, mint Max Weber és Durkheim, George Herbert Mead és Talcott Parsons. Az ő műveiből veszi át azokat a teoretikus elemeket, amelyek segítségével Horkheimernél és Adornónál produktívabb módon próbál választ keresni a felvilágosodás kudarcának problémájára. Egy olyan szigorú, negatív elméletnek, amilyen Adornóé, Habermas szerint sok a hiányossága. Először is, nem tudja megmagyarázni a társadalmi eredményeket, ami a politikai kontextusban a nyugati demokráciák szisztematikus leértékeléséhez és lebecsüléséhez vezet. Adorno elméletének ezt a fogyatékoságát Habermas abban látja, hogy teljesen elutasított minden akadémikus hagyományt. A negatív dialektika alapján Habermas nem tartja lehetségesnek egy értelmes tudományos kutatás körvonalazását. És nem utolsósorban szociológiai vonatkozásban sem találja Adorno elméletét eléggé kidolgozottnak ahhoz, hogy alkalmas legyen az újabb társadalmi problémák és konfliktusok értelmezésére.

Mindezeket a fogyatékoságokat és hiányosságokat próbálta Habermas *A kommunikatív cselekvés elméletével* kiküszöbölni. Közben megfigyelhető az a meglepő körülmény, hogy Habermas fél évszázad múltán újra a kritikai elméletnek azokhoz az eredeti célkitűzéseihez igyekszik kapcsolódni, amelyeket annak idején Horkheimer fogalmazott meg. Egy szempontból Habermas mindenestre nagyon eltávolodik az eredeti marxizmustól. A rendszerre veszélyes potenciális konfliktusok melegágyát már nem elsősorban a tőke és a munka közötti ellentét kontextusában látja, hanem mindenekelőtt ott, ahol a gazdaság és az állam (vagy a monetáris és a bürokratikus kényszer) destruktív erőként hatol be a mindennapi életvilágba. Azzal szemben, amit „az életvilág gyarmatosításának” nevez, Habermas az erőszakmentes és ugyanakkor morálisan, esztétikailag és tudományosan megalapozott kommunikáció demokratikus alapp princípiumát védelmezi. Életműve úgy fogható fel, mint ennek a princípiumnak a következetes megtestesítése.

A sokszor tapasztalható túlzott elvontság ellenére mindig felismerhető a szerző szándéka, hogy észérvekkel próbáljon hatni. Műve világos és áttekinthető szerkezetű, minden lépést explicit módon és elfogulatlanul igyekszik megindokolni, az ellenérveket nagyon komolyan veszi. Ezzel Habermasnak, aki folyamatosan jelen van a nyilvánosságban, a politikai és kulturális vitákban, sikerült az akadémiai kereteken belül és kívül is minden addiginál nagyobb tekintélyt kivívnia a kritikai elmélet számára.

Az újabb tudományelmélet

Popper

Karl Raimund Popper (1902–1994) általában a 20. század legjelentősebb tudományfilozófusának tartják. Több szempontból is ellenpólusa ő a logikai pozitivistáknak. Először is az indukció határozott elutasításával, melynek során az észlelések sokféleségéből vonnak le következtetéseket. Másodsorban azzal, hogy három különálló területre osztja fel a világot – a fizikai, a pszichikai világra és az ideák objektív világára. Az utóbbihoz sorolja a gondolkodás önálló létezéssel bíró tárgyait, a teóriákat, érveket és problémákat.

► Popper kritikai racionalizmusa a szűkebb szakmai körökön kívül is nagy érdeklődést keltett, és főleg a társadalomtudományokra volt hatással.



Popper első filozófiai munkája (*Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie* [Az ismeretelmélet két alapproblémája]), amelyet 1933-ban fejezett be, a Hume-féle indukció problémájával és a Kant-féle elhatárolódási problémával foglalkozik. Az első az általános kijelentések megbízonyíthatóságának lehetőségét kérdőjelezi meg az empirikus tudományokban, a második arra keres szigorú kritériumot, hogyan lehet az empirikus kijelentéseket megkülönböztetni a metafizikai megállapításoktól. Popper válasza ezekre a kérdésekre egyetlen egyszerű gondolaton alapul. A kijelentések csak akkor tekinthetők a valóságra vonatkozó valódi állításoknak, ha módszeresen megpróbálják megcáfolni, vagyis falszifikálni őket. Az általános tudományos alapelvek (természeti törvények) közvetlenül nem ellenőrizhetők, csak logikai úton, logikai következményeik figyelembevételével. Mindenestre sosem tarthatók „igazoltnak”, „problematisz regulatív eszmék” maradnak a kanti értelemben. Popper úgy látja, hogy a logikai pozitivisták erőfeszítései kudarcot vallottak, mégpedig jellegzetes induktív előfeltevésük miatt, amely szerint minden empirikus kijelentést vissza lehet vezetni elemi megfigyelési tételekre (protokolltételekre) úgy, hogy az igazságuk végső fokon ezeken alapuljon.

A harmincas években kéziratának nem talál kiadót. Az a kiadó azonban, ahol a *Schriften zur wissenschaftlichen Weltauffassung* (Írások a tudományos világnézetéről) című művét megjelentette, elfogad tőle egy új kéziratot, amely 1935-ben lát napvilágot *A tudományos kutatás logikája* [Európa, 1997] (Logik der Forschung) címmel. Ekkorra

azonban a logikai pozitivisták, mint például Carnap, már feladták imént idézett induktivista előítéletüket, és belátták, hogy minden tudományos ítélet hipotetikus jellegű.

Bár Popper írásai nem maradtak visszhangtalannak, gondolatai abban az időben még alig találtak követőkre. A logikai pozitivistákat nem érdekelte a falszifikálhatóság abszolutizálása. Különböző kétségesnek találták Poppernek azt a felfogását, amely a tudományos haladást kudarcok és talpraállások, sejtések és cáfolatok folyamataként írta le.

Miután Popper az 1937 és 1943 közötti éveket Új-Zélandon töltötte, és ott megírta *A historicizmus nyomorúsága* [Akadémiai Kiadó, 1989] (The Poverty of Historicism) és *A nyitott társadalom és ellenségei* [Balassi, 2001] (The Open Society and its Enemies) című politika-filozófiai munkáit, meghívása a London School of Economics-ra végre meghozta számára a tudományos elismerést. Nemcsak *A tudományos kutatás logikája* 1959-ben megjelent, kibővített angol változata ért meg több kiadást, de a *Conjectures and Refutations* (Sejtések és cáfolatok, 1962), valamint az *Objective Knowledge* (Objektív tudás, 1972) című tanulmánykötetek is hozzájárultak ahhoz, hogy Popper tanítása a filozófiai „iskola” rangjára emelkedett.

Popper kitartott az elhatárolódási és az indukcióproblémára adott megoldásai mellett. A tudományosság kritériumát mindenekelőtt a marxista történelemfelfogásra és a pszichoanalízisre kívánta alkalmazni, amelyeket áltudományoknak bélyegzett. Ezért aztán kései filozófiai vizsgálódásai jóval túlléptek a természettudományok körén. „A tudás gyarapodásának” elmélete válik újabb központi témájává. A tudomány fejlődését az határozza meg, hogy a problémák egyre mélyrehatóbbá válnak, és egyre váratlanabbul merülnek fel. Az elméletek megoldásokat kínálnak ezekre a problémákra, egyúttal azonban új kérdéseket vetnek fel. Popper elmélete annyiban a realizmushoz sorolható, amennyiben a tudományos kutatás célját és értelmét az igazi problémamegoldások feltárásában látja.

Kuhn és Lakatos

A tudományos elméletek fejlődésének kérdése és az a probléma, miként lehet kielégítően leírni a tudományos kutatást, egyre inkább az újabb tudományfilozófia előterébe kerül. Ennek során az a fontos, hogy bebizonyítsák egy tudományos elmélet érvényességét és filozófiai jelentőségét azáltal, hogy a tudományos fejlődés értelmezésével támasztják alá.

Az egzakt tudományok fejlődésének kérdése kapcsán rendszerint négy különböző lehetőséget szoktak megkülönböztetni. Úgy gondolják el a lefolyását, mint ami 1. induktív és nem racionális

A strukturalizmustól a posztmodernig

(Hume), 2. induktív és racionális (Reichenbach), 3. nem induktív és racionális (Popper) és 4. nem induktív és nem racionális. Az utóbbi felfogást képviseli az amerikai Thomas Kuhn (1922–1996) *A tudományos forradalmak szerkezete* [Gondolat, 1984] (The Structure of Scientific Revolutions, 1962) című könyvében. Kuhn elveti Popper „metodológiai sztereotípiáját, a falszifikációt mint a természettel való közvetlen összevetést”. A tudomány fejlődésének történeti vizsgálata semmi ilyesmit nem hozna felszínre. Kuhn helyett különbséget tesz a viszonylagos nyugalom és a tudományos „forradalmak” időszakai között. Míg a nyugalom időszakában nem vitatják a tudományos elméleteket, és a megcáfolásukra irányuló törekvéssel sem találkozunk, a forradalmak idején a hagyományos és általánosan elfogadott látásmód helyébe új látásmód lép, mely azért „inkommenzurábilis”, összemérhetetlen a régivel, mert a meglevő fogalmakat új tartalommal tölti meg.

A magyar származású Lakatos Imre (1922–1974) elfogadja a Kuhn-féle kihívást, s revízióknak veti alá a Popper-féle tudományfilozófiát. Bevezeti „a tudományos kutatási programok metodológiáját”, amibe beletartozik a tudománytörténeti fejlődés megítélése. Az ilyen kutatási program történetét általában öt fő jellemző határozza meg: 1. a problémafelvetés, 2. bizonyos szabályok, amelyek megadják, hogy milyen vizsgálati módszerek elfogadhatóak vagy elfogadhatatlanok (az adott programon belül), 3. problémák, amelyekkel a megvalósítás során kerülnek szembe, 4. az a pont, amikor a program már elvesztette vonzerejét, 5. az új program, amely idővel kiszorítja az addigi programot. Ha egy tudomány történetét úgy szemléljük, mint egymással versengő kutatási programok történetét, akkor érthetjük meg, hogy mi a „racionális” abban, ha kitartunk egy adott elmélet mellett, illetve ha felhagyunk egy programmal.

Lakatossal még nincs vége a tudományos megismerés fejlődéséről folyó vitának. Az „inkommenzurabilitás” legkülönbözőbb definícióit lehet kidolgozni attól függően, hogy egy elméletet ki-jelentések összességének fogunk-e fel, vagy pedig elérni szándékozott modellek vagy struktúrák értelmében.



▲ De Saussure

A 20. század második felében a francia filozófia jelentős fellendülésen megy át, amely a francia fenomenológiával és egzisztencializmussal veszi kezdetét, és a strukturalizmus, valamint a posztmodern filozófiájában tetőződik be. Ennek a filozófiának a gyökerei részben a korai fenomenológiai vizsgálódásokra nyúlnak vissza, egy másik nyilvánvaló összetevőjét pedig a Franciaországban a második világháború előtt és után készült Kant- és Hegel-tanulmányok alkotják. Bergson filozófiája és a Gaston Bachelard (1884–1962) és mások által kidolgozott episztemológia is hatott az újabb francia gondolkodásra. Ne feledkezzünk meg Georges Dumézil kulturális antropológusról sem, aki az indogermán mitológia rendszerének elméletével a strukturalizmus tulajdonképpeni alapítójának tekinthető.

Ebből a felsorolásból is kiderül, hogy a háború utáni francia filozófiát nem lehet egységes elméleti képződménynek tekinteni. Inkább eszmék és szemléletmódok tarka keveréke, amelynek középpontjában az emberi szubjektivitás, a nyelv és a „lét” metafizikája áll, amit azonban politikai összefüggésbe is helyeznek.

A strukturalizmus eredete csak részben kerekesdő a filozófiában, bár nagyon erősen gyökerezik a 20. század francia filozófiájában. Itt inkább egy olyan elmélet vázlatáról van szó, amelynek segítségével a társadalmi folyamatok formális struktúráit akarták feltárni. A strukturalisták érdeklődése kiterjedt a történelemre (az „Annales” folyóirat körüli iskola Ferdinand Braudellel), a pszichológiára (Jean Piaget), a kulturális antropológiára, a nyelvtudományra és a pszichoanalízisre.

Filozófiailag Kant formális módszerével foglalkoztak, valamint Marx, Hegel és Nietzsche tanáival a történelemről, a társadalomról és az emberi értékekről. Érdeklődésük előterében mégis a nyelvvel való foglalkozás állt, amiben a nyelvész Ferdinand de Saussure (1857–1913) műve volt irányadó. 1916-ban jelent meg *Bevezetés az általános nyelvészetbe* [Gondolat, 1967] (Cours de linguistique générale) című műve, mely előadásainak összefoglalása volt, s a strukturalisták többsége számára ez volt az alapmű.

Lévi-Strauss és Barthes

Claude Lévi-Strauss (1908–2009), a francia strukturalizmus egyik vezéralakja jogot és filozófiát tanult. Tanulmányai befejeztével azonban heves ellenérzés támadt benne – ahogy ő nevezte – a „filozófiai agytornával” szemben. 1935-ben a francia légkörből menekülést keresve, egyetemi tanári

állást vállalt São Paolóban. Onnan indult kalandos felfedező útjaira az Amazonas őserdeibe.

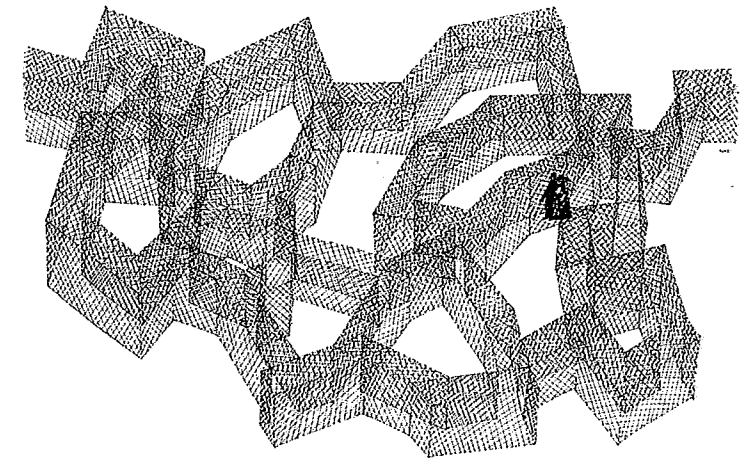
1949-ben ad közre Lévi-Strauss egy nagy fel-tűnést keltő könyvet *Les structures élémentaires de la parenté* (A rokonság elemi struktúrái) címmel, amelyben a rokonsági viszonyokat elemzi, amelyek szerinte matematikailag megérthető formális szerkezettel bírnak. Két alapelv áll a középpont-ban: az incesztusz-tilalom, ami különböző tartal-makkal tölthető meg, és a nő mint a csere ob-jektuma.

Kései műveiben, mint a *Strukturális antropológia* [Osiris, 2001] (Anthropologie structurale, 1958), *Szomorú trópusok* [Európa, 2003] (Tristes tropiques, 1955) és *La pensée sauvage* (A vad gondolkodás, 1962), Lévi-Strauss az első tanulmányaiban alkalmazott strukturalista módszert különböző gondolkodási rendszerekre és világnézetekre terjeszti ki. Érdeklődése eközben mindig azoknak a rendszereknek a szimmetriáira és aszimmetriáira irányul, amelyekkel az emberek berendezik környezetüket. Ezekben a gondolatrendszerekben éppúgy benne foglaltatnak az olyan ellentétpárok, mint a természet és a kultúra, a férfi és a nő, az ehető és a mérgező, mint a totemizmus és a mítoszok. Lévi-Strauss szerint nincs minőségi különbség ezek között a nem-nyugati gondolkodásmódok és a nyugati filozófiai gondolkodásmód között. Leleplezi az olyan fogalmakban rejlő cinizmust, mint a „harmadik világ” vagy a „primitívek”.

Sartre a történelmet humánusként jellemezte, s ezt Lévi-Strauss szellemi kannibalizmusnak minősíti, ami a nyugati haladáshit (diakronia) fölényét hivatott magyarázni az egyenlőség (szinkronitás) más gondolkodásformákra jellemző tipikus elgondolásával szemben.

A szinkronitás és a diakronitás nemcsak a nyelvészetben játszik szerepet, ahol a nyelv grammatikája és fonetikája közti viszonyról van szó, hanem a zenében is. Lévi-Strauss négykötetes *Mythologiques*-ja (Mitológiák, 1964–1971) is ismeri ezt a kettős relációt. Egy szimfónia formájában megírva ez a mű mítoszok és szokások elemzését tartalmazza. A végén felvázolja a saját határozott látásmódját. A struktúrákat, amelyeket a kulturális antropológiában elemzett, a zene, a művészet és a tudomány struktúráihoz hasonlóan izomorf-nak látja. Végző fokon az ember anyagiságához vezet-nek el, a faj genetikai DNS-képletéhez.

Roland Barthes (1915–1980), egy másik jelen-tős strukturalista, filológus volt. 1976-tól foglalta el az irodalmi szemiológia tanszékét a Collège de France-ban. Az ő érdeme a szemiológia vagy jel-elmélet kidolgozása: *L'aventure sémiologique* (Sze-miológiai kalandozások, 1985). A megkülönböz-tetést, amelyet Saussure tesz a nyelv mint rendszer (*langue*), mint rendezett jelrendszer (*syntagme*) és a kimondott szavak, a beszédaktus (*parole*) kö-zött, Barthes általános jelelméletté szélesíti ki.



A szemiológiában a nyelvet úgy fogják fel, mint jelek rendszerét, amely elrendezi a szavak és a mondatok jelentését. Egy szöveg a jelek ilyen rend-szerét testesíti meg, ami az olvasóban jelentése-ket vált ki. Minden szövegnél meg lehet külön-böztetni több jelentésszintet, és ezek elemzése a szemiológus feladata. Így elemezte Barthes *Az írás nullapontja* [In: A szöveg öröme. Osiris, 1996] (Le degré zéro de l'écriture, 1953) című írásában a szerző, a mű és a mindenkor uralkodó társadal-mi ideológia közötti viszonyt.

De Barthes szerint nemcsak az írott vagy el-mondott szövegek elemezhetők a jelentés szöve-teként (*textures*), hanem társadalmi intézmények és értékrendek is alkalmasak erre. A divatról, a szexről és a fényképezőgépről írott könyvei révén tett szert nagy hírnévre művész, politikus és tudós körökben. Híres a *Mitológiák* [Európa, 1983] (Mythologies, 1957) című könyve, a megélt mítoszok elemzése, amelyekben olyan példákról szól, mint a bélszín hasáburgonyával, az új Citroën és Ein-stein spiritusza tett agya. Itt Barthes azt világítja meg, hogy szövegrendszerek milyen módon hor-dozói az emberek közti kommunikációnak. Az autó, a nejlontharisnya, de még az orvosi diagnó-zis is efféle elemzés tárgyává tehető.

Lacan

Jacques Lacan (1901–1981), aki eredetileg képzett analitikus, a pszichoanalízisre alkalmazta Saussure nyelvelméletét. Míg Saussure-nél a jelölő (*signifiant*) és a jelölt (*signifié*), a hangzás és a jelen-tés egységet alkot, Lacannál szétszakad. A jelölő elsőbbséget élvez a jelölttel szemben. Ezáltal a je-lentés nincs a jelölthöz kötve, hanem abból jön lét-re, ahogyan mindenféle jelölők egymást egy lán-cban meghatározzák, egymásra találhatnak az ilyen láncolatokban, és jelentést generálnak.

Az emberek nem állnak szubjektumokként eze-ken a láncolatokon kívül; nincs hozzáférésük az igazi Énhez, amely a nyelven kívül tudna mani-fesztálódni. A személyiség, a szelf reflexív, és nagy-mértékben a nyelv határozza meg, amelyben az

▲ A karikatúra, ami év-századokig játék volt, külön világgá vált, írta André Malraux Goya művei kapcsán. A labirintus klasszikus témáját újra meg újra megformálják.

ember kiskorától felnő. Az ember – Lacan megfogalmazása szerint – a saját nyelvét beszéli.

A legfontosabb korrekció, amelyet Lacan Freud elméletén végrehajtott, ide kapcsolódik. Freud különbséget tesz az „ego”, a „tudattalan” és a „felettes én” között. A tudattalan kivonja magát a nyelvi tudat alól, elfojtott impulzusokat tartalmaz, amelyek csak egy neurózisban törnek felszínre. Lacan ezzel szemben megállapítja, hogy a tudattalant úgy lehet olvasni és megfejteni, mint egy nyelvet, mint a jelölők egy rendszerét. Ez a tézis konfliktushoz vezetett Lacan és a klasszikus pszichoanalízis képviselői között.

Az Ödipusz-komplexust, amely Freud szerint döntő szerepet játszik a neurotikus viselkedésben, Lacan az úgynevezett „tükör-stádiummal” egészíti ki, amelyben a kisgyerek, mint Narciszusz a görög mitológiában, a tükörképével azonosul. A gyerek ennek a képnek a fogalmiságában beszél saját magáról, keresztnevével emlegetve önmagát. Hogy „én”-né váljon és hozzáférhessen a többi ember világához, a gyereknek szakítania kell ezzel a tükörképpel. Ez a szakítás azt a felismerést foglalja magában, hogy ezt a tükröt más emberek tartották elé, hogy a tükörkép nem azonos az igazi Énnel. Így aztán a gyereknek ki kell lépnie a szimbolikus rendbe, ahol nem maga az apa tilt meg valamit, hanem ahol a tilalmakat és parancsokat az apa nevében mondják ki. Csak ekkor tudatosul az emberben, hogy a vágy (Freudnál a libido) ahhoz a törvényhez van kötve, amely a nyelvben kapja meg jelentését.

Foucault

A hatvanas évek végének politikai légköre jelentősen rányomta bélyegét a korszak francia filozófiájára. Strukturális alapokon megindult a humanizmus és a humán tudományok bírálata. Különösen az a felfogás került egyre inkább ennek a kritikának a homlokterébe, mely szerint a tudomány szavatolja az emberi haladást. Foucault és Deleuze, akiket filozófiai barátság fűzött egymáshoz, ennek során a marxista oldalról propagált társadalmi ideológiával is szembefordultak. Althusser más úton járt, ő megpróbált saját kollektívájával a marxista ideológiához igazodni.

Ki volt Foucault? A válasz csak ez lehet: egy szerző. Egy olyan szerző, aki a nevét nem tartotta fontosnak. Egy előadó, aki azokkal a szavakkal kezdte szétfoglaló előadását a Collège de France-ban, hogy legszívesebben ott állna az utolsó sorban hallgatóként. Nem a személy, nem az egyes ember állt Foucault-nál az előtérben. Ez a hely a szavakat illeti meg, az elhangzott és a leírt kijelentéseket, amelyek a gondolatoknak alakot kölcsönöznek, és generálják a megismerést, amely a további cselekvés meghatározója. A megismerés,

Michel Foucault 1926-ban született Poitiers-ban, egy sebész és egyetemi anatómiaprofesszor fiaként. 1946-ban vették fel a párizsi École Normale Supérieure-re, ahol számos későbbi kollégájával és barátjával, köztük Deleuze-zel és Althusserrel találkozott. Foucault 1950-ben belépett a kommunista pártba, de három év múlva kilépett. Ezek után, különösen a lengyelországi tartózkodásából visszatérve, nem hallgatta el tovább, hogy elutasítja a kommunista rendszert, amiben homoszexualitásának is része lehetett.

Foucault-t nagyon érdekelte Jean Hyppolite, egy korabeli Hegel-kutató filozófiája, behatóan foglalkozott pszichológiával, pszichiátriával és pszichoanalízissel. 1961-ben ezek a témák bukkantak fel disszertációjában: *A bolondság története a klasszicizmus korában* [Atlantisz, 2004] (Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique). Ez az első publikációja még nem tette híressé, mint ahogy a klinika és az elmeegógyintézetek intézményének kialakulásáról szóló másik munkája sem, a *„La naissance de la clinique”*. Csak *A szavak és a dolgok* [Osiris, 2000] (Les mots et les choses) megjelenése szerzett neki filozófusként hírnevet 1966-ban. Foucault itt meghirdette a szubjektum halálát a tudományban, amivel kiváltotta Sartre éles bírálatát. A polémia tetőpontján Foucault Tuniszba költözött, és ott dolgozott 1968-ig.

Így aztán csak távolról követte az 1968. májusi eseményeket. Amikor 1969-ben állást kapott Vincennes-ben, ezt antikommunista beállítottságával együtt szemére is vetették. Ebben az évben publikálta *A tudás archeológiája* [Atlantisz, 2001] (L'archéologie du savoir) című könyvét, azt a művét, amely gondolatainak talán a legeredetibb összefoglalása. 1970-ben meghívták Foucault-t a tekintélyes Collège de France-ba, ahol egyetlen szemináriumot vezetett szerdai napokon.

Foucault afféle kettős életet élt. Egyfelől intenzív tudományos munkát végzett, másfelől tevékeny részt vállalt az igazságtalanság és a diszkrimináció minden létező formája ellen fellépő nyilvános akciókban. 1975-ben jelent meg talán legszebb könyve, a *Felügyelet és büntetés. A börtön születése* [Gondolat, 1990] (Surveiller et punir. La naissance de la prison). Ezt követte egy évre rá *A tudás akarása* [Atlantisz, 1996] (La volonté de savoir), egy provokatív mű a hatalom és a szexualitás viszonyáról. 1984-ben Foucault AIDS-ben meghalt.



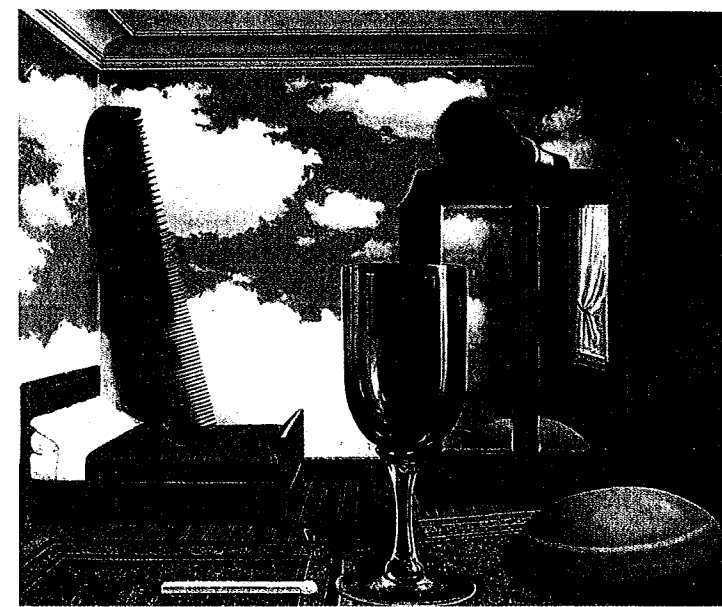
a tapasztalat és a cselekvés összeolvad egy rendszerezett „tudásban”, amely hatalomként nehezedik az életre.

Foucault ennek a „tudásnak” eredt a nyomába. Elemzései és gondolatai egészen új fényben tűnnek fel a pszichiátriát, az orvostudományt és a büntetőjogot, valamint a szexualitásról alkotott felfogást. Ezek a diszciplínák egy olyan időszakot jelölnek ki, amelyben „az ember” és az emberi viselkedés a 19. század elejétől kezdve a kutatások tárgyává válik. Az emberi cselekvést olyan kritériumok szerint osztályozzák, amelyek kijelölik, hogy mi egészséges, helyes és normális, és mi az, ami beteg, bűnös és abnormális. Ez a felosztás nem légből kapott, ez érvényesül az ökonomiában, a Linné-féle taxonómiában és a nyelvtudományban is. Együttvéve a tudásinformációk, az episztémé egy olyan részét teszik ki, ami a 19. században a felvilágosodás örökébe lép.

A „tudás” a humán tudományokban, hangsúlyozza Foucault, nem semleges és elvont, hanem társadalmilag hatékony. Fölveszi magába a „tudás” régebbi formáit, és legitimálja őket. A homoszexualitást például évszázadokon át vallási színezetű morális tabu övezte. A 19. század végén azonban a homoszexuális hirtelen betegnek minősült, olyannak, aki valami perverzióban szenved, ami kezelésre szorul. És az örült, aki a korábbi évszázadokban bolondként léphetett fel, vagy akit, mint egy állatot, ketrecbe zártak, a 19. század végén más státust kap. Ekkor jóságon főlveszik egy intézetbe, ahol meggyógyulhat. A bűnöző pedig egy gyűjtőfogházba kerül, ahol a viselkedését állandó megfigyelés alatt tudják tartani, nemcsak azért, hogy megbüntessék, hanem azért is, hogy átneveljék a társadalom érvényes és normális szabályainak megfelelően. A reszocializálás, a társadalomba való visszailleszkedés elősegítése ezáltal tudományosan alátámasztott intézkedéssé válik.

*A szavak és a dolgok*ban Foucault bemutatja, hogyan alakul át a szavak és a dolgok közötti viszony a 19. századi tudományra való átmenet során. Az ember ebben a tudományban pusztán időbeli jelenség, a tudás óceánján a hullámok alig észrevehető rezdülése. A matematika, az osztályozási rendszerekben való gondolkodás és a filozófia a tudás horizontja mögötti eltűnésre ítéli ezt az embert.

Az orvosi látásmódról szóló tanulmányban Foucault kifejti, hogy mire is gondolt tulajdonképpen. Az orvosi pillantás a klinikák kialakulása óta az egzakt tudományok számára szükséges adatok megismerésére irányul. A beteget olyan ismeretek és tapasztalati értékek alapján vizsgálják meg, amelyeket egy elhalt, konzervált szövetből nyertek. Nem az eleven ember, hanem a halott a patológus kórbonctan anatómiájának tárgya.



A tudás archeológiájában Foucault egy lépéssel még tovább megy. Itt arra törekszik, hogy feltárja azokat a szabályszerűségeket, amelyek a szigorúan körvonalazott gondolkodásmódok és cselekvési rendszerek mögött rejlenek. Történeti változásuk mögött „a tudás archeológiáját” keresi, amely különböző történelmi rétegekből áll. Ezeket egyenként akarja lebontani és elemezni, miközben a figyelmét mindenekelőtt a törésvonalakra irányítja, mert itt mutatkozik meg, hogy egy meghatározott gondolkodásmód hogyan nyom el és szorít ki egy másikat.

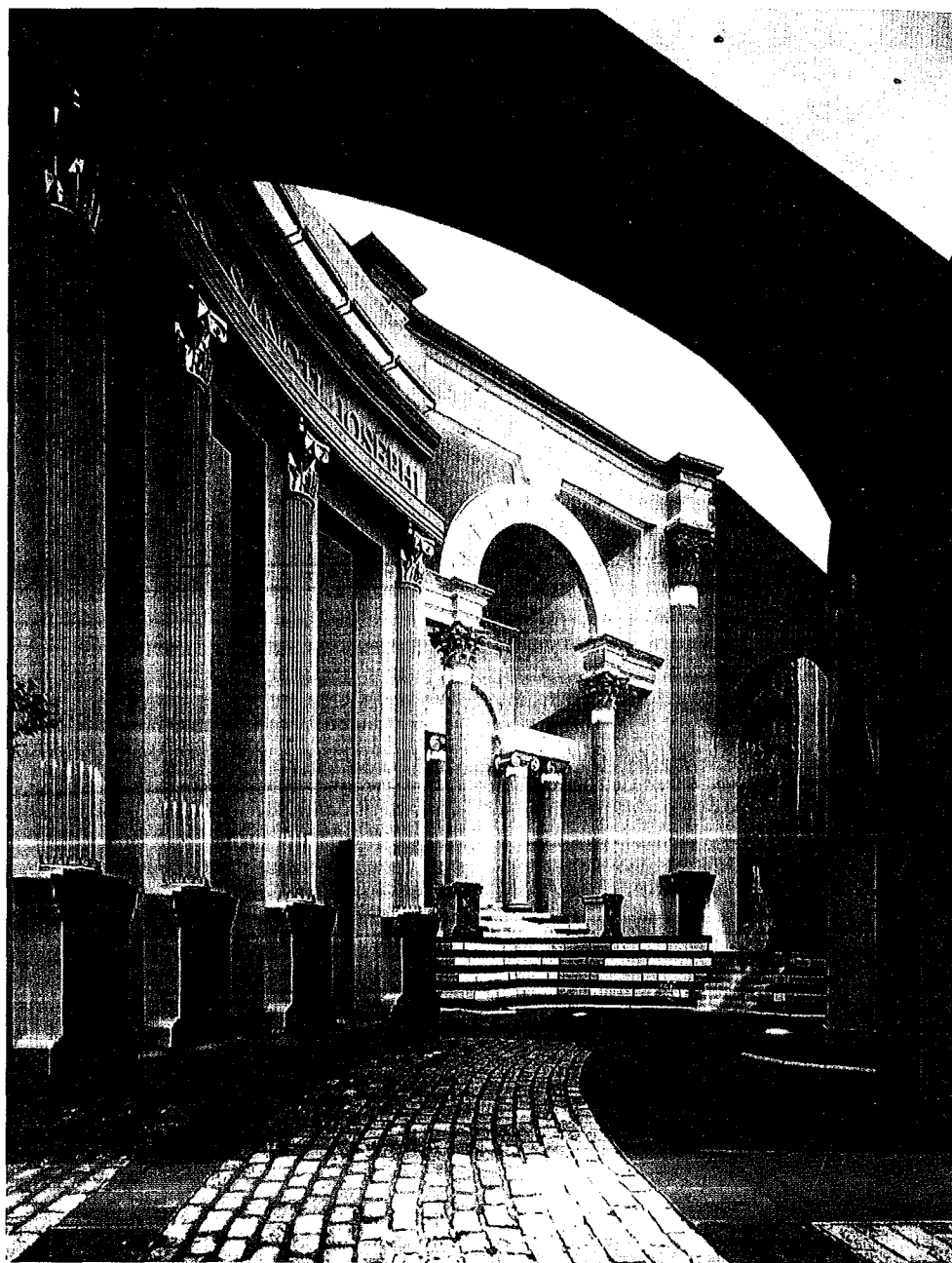
Az erre irányuló speciális érdeklődés Foucault sajátos igazságfelfogásával függ össze. A tudás, amely a társadalmi gyakorlatban a normalitást állítja elő, az „én mondom” jegyében áll. A fogalmak és struktúrák hálózata, amelybe az ember élete beleszövődik, a beszédben válik valósággá. A bíró, aki kimondja az ítéletet, nem saját személyes értékelését juttatja kifejezésre, hanem az igazságszolgáltatás „tudása” szerint ítélkezik. A prostituált, aki titokban fogadja a kuncsaftjait, olyan életet él, amelyet a közvélemény normái szabályoznak.

Az „én mondom” igazsága általános, és nem szubjektív. Az „én mondom” mindaddig igaz és érvényes, amíg a szavak folyója el nem apad. Ez az az igazság, melyet a média hírek áradatával terjeszt: olyan igazság, amely nem ismeri a hallgatást, a csendet.

Kései írásaiban Foucault egy másfajta beszédmódra törekedett. Ezt a törekvést a 4. századbéli emberi érintkezés esztétikájával és etikájával foglalkozó tanulmányában fogalmazta meg. A görög tragédiák és Szókratész alakja egy bátor beszédmódra hívják fel a figyelmet, amely nem sáncolja el magát az általános procedúrák mögé. Az ilyen beszédmód tett, művészi megnyilatkozás.

▲ René Magritte belga művész még a posztmodern előtt kimutatta, hogy nincsenek rögzített jelentések. Ez a kép, amely a *Személyes értékek* címet viseli, 1952-ből való.

► A posztmodern építészet híres példája, a Piazza d'Italia New Orleansban. Az uniformitás helyébe a pluriformitás, a formák egyöntetűsége helyébe a formák sokfélesége lép, különböző stílusokat helyeznek egymás mellé, és kapcsolnak össze egymással.



Althusser és Deleuze

Louis Althusser (1918–1990) tudományosan újraértelmezte Marx írásait. A hangsúlyt eközben a felépítmény (az ideológia és a kultúra), valamint az alap (a gazdaság anyagi termelési viszonyai) közötti összefüggésre helyezi. Ha ezt a viszonyt az egyik vagy a másik pólusra redukálják, téves következtetésre jutnak, ami olyan zűrzavart idézhet elő, amilyen a sztálinizmus idején uralkodott. Maga ez a viszony az érdekes és fontos, azt fejezi ki, milyen módon alakítja a társadalmi struktúrát egy fogalmi struktúra. Althusser materialista strukturalizmust képvisel, amely egyebek között Spinoza gondolataihoz kapcsolódik.

A *Lire le Capital* (A Tőkét olvasni, 1968) és a

Pour Marx (1965) című könyveiben Althusser mindenekelőtt Marx korai írásainak humanista értelmezésével fordul szembe. Ezzel hallgatólagosan az 1956-os magyar felkeléssel és az 1968-as prágai tavasszal kapcsolatos hivatalos kommunista állásfoglalást védelmezi. Althusser mégsem volt sztálinista. Inkább tudományos pozícióból próbálta megfogalmazni a pártideológiát. A filozófiának az ő véleménye szerint az a feladata, hogy közvetítsen az osztályharc és a tudomány között.

Később „az ideológiai államapparátusok” viszonylagos önállóságát elemzi, ahova a családot, az iskolát és az igazságszolgáltatást sorolja.

Gilles Deleuze (1925–1995) a pszichoanalitikus Félix Guattarival (1930–1992) való együtt-

működésben alapozta meg nemzetközi hírnevét. Közös művük a *L'Anti-Oedipe* (Anti-Ödipusz, 1972), bonyolult tanulmány a pszichoanalízis és a kapitalizmus közös gyökereiről. A szerzők mindkét területen az államgépezet alapformáját tárják fel, amely szerintük skizofrénné teszi az embereket. A kapitalista munkamegosztás skizofréniába hajszolja őket, mivel a kívánságot és a vágyat elválasztja az alkotásvágytól, ami az emberi létezés sajátja. A vágyalmot lerombolják, miközben a sóvárgás kiüresedik vagy bűnössé válik. A pszichoanalízis az Ödipusz-komplexussal írja le ezt a skizofréniát, és kimutatja, hogy teljességgel ez alakítja az emberek sorsát. A megszabadulás az ilyen gondolkodásmódoktól nem egészen kockázatmentes: előfordulhat, hogy az emberek az őket fogva tartó szisztémával együtt saját magukat is elpusztítják.

Deleuze elsősorban az abszolutizáló gondolkodás valamennyi formája ellen emeli fel a szavát. Már a korai monográfiáiból is ez a tendencia rajzolódik ki. Hume-ról, Spinozáról, Kantról, Kafkáról, Nietzsche-ről és Bergsonról írott tanulmányaiban mindig azt az aspektust emeli ki, ami a gondolkodás mindenhatóságra való törekvését ellensúlyozta: az empiriát Hume-nál, a közvetlenséget Bergsonnál, a tökéletlenséget Kant kritikizmusában. Későbbi műveiben tovább fejleszti ezt az alapállást. A *Logique du sens* (Az érzékek logikája, 1969) című művében a differenciálás módszerét használja paradoxonok felsorolásával. Az *Alice Csodaországban* a sztoá, a zen és a strukturalizmus témáit állítja szembe egymással. A *Mille plateaux* (Ezer fennsík, 1980) című könyvben Guattarival együtt kidolgoznak egy projektet, amelynek bevezető fejezete a *Rizóma* [In: *A posztmodern irodalomtudomány kialakulása*. Osiris, 2002] (Rhizome, 1976) címet viseli. A radikalitás, a gyökerekhez való visszanyúlás helyett a szerzők a rizómákban, tehát gyökértörzsekben, hálózatokban való gondolkodás mellett szállnak síkra. A gondolkodás nyughatatlanságának, nomád voltának koncepcióját fejtik ki, egy gyakorlati filozófiát, amely az emberi kapcsolatok mikropolitikájának szerepét kívánja betölteni. A *Mille plateaux* a nyelvi játékok áradata, a szövegnek nincs képe, átfogó témája, autoritása. A könyv jelentés nélkül termelő gépezet.

Lyotard

A „posztmodern” fogalma, amely többek között az irodalomkritikából és az építészetből származik, itt azon kortárs filozófusok gondolkodásának jellemzésére szolgál, akik a 20. században a metafizika eltűnésével foglalkoztak. Vajon Nietzsche-nek és Heideggernek igaza lett, és a filozófiának mint a valóság mindent átfogó elméleti

megragadására való törekvésnek valóban vége? Erre a kérdésre válaszoltak a maguk módján Lyotard, Derrida és Rorty, érintve emellett a 20. századi filozófiai gondolkodás számos témáját.

Jean-François Lyotard (1924–1998) hosszú ideig egy olyan körhöz tartozott, amely az ötvenes évektől a hivatalos kommunista párttól független baloldali mozgalmat képviselt. Elméleti koncepciójuk szócsöve a „Socialisme ou Barbarie” (Szocializmus vagy barbárság) című folyóirat volt.

A fenomenológiáról írott disszertációja (1954) után sokáig csend volt körülötte. Híressé 1979-ben kiadott *A posztmodern állapot. Jelentés a tudásról* [Századvég, 1993] (*La condition postmodern. Rapport sur le savoir*) című műve tette. A könyv a tudományos megismerés társadalmi legitimációját elemzi a mai társadalomban. Lyotard problematikusnak találja ezt a legitimációt. Az emberiség jobb jövőjéről szóló „nagy elbeszélések” elhallgattak, nem szolgálhatnak többé a társadalmi változások igazolására. A marxizmus és a felvilágosodás eszméit ad absurdum vitték Auschwitzban, Budapesten és Prágában. Ami ezek után még megmaradt, azok kis történetek az egyetemesség igénye nélkül.

A nagy elbeszélések közé tartoznak az objektív tudomány felszabadító hatásáról szóló narratívák is. A konszenzuselméletek és a minden ember közötti szabad kommunikáció eszméje viszont eltűntetik az individuális különbségeket, mert érdekeltek abban, hogy az általános szabályok és eljárásmodok igazolást nyerjenek.

A megállapításából adódó következtetéseket Lyotard különböző módokon bocsátja vitára. A kollektív társadalmisság az ő szemében atomizált egyének sokaságára bomlik, akik egy abszurd összevisszaságban keringenek egymás körül. A nagy világvárosokban a dezintegrálódás tendenciája ismerhető fel, ott már sosem térhet haza az ember, a társadalmi folyamat zajlik éjjel-nappal.

A művészetben még megnyílik a tér a pillanat számára, amikor az egyén a szép jelenlétében önmagára ébred.

Lyotard azzal, hogy gyakran hivatkozik Kant írásaira, a morál és a szépség ott leírt viszonyaihoz nyúl vissza, megpróbálja az esztétikai tapasztalat területén leírni a posztmodern változásokat. Az *ellenkezés* (*Le différend*, 1983) a módszertani állandó abban a törekvésben, hogy kiszabaduljunk a haladásba vetett hit és az értelmetlen innovációk masinériájából, hogy sikerüljön kitörni a 20. század korából.

Derrida

Jacques Derrida (1930–2004) napjainkban talán a legtöbbet olvasott és emlegetett francia filozófus. Vajon Derridával a filozofálás kanti korszakát



▲ „Mi értelme van egy könyvnek képek nélkül?” – gondolta Alice.

felváltó új korszak veszi kezdetét? Lévinas egyszerűen értelemben nyilatkozott. Vagy netán egyfajta „l'art pour l'art” filozófiával állunk szemben, a nyelvi akrobatika egy formájával, ahogy Foucault és Deleuze állította?

Derridánál még Lyotard-hoz képest is erőteljesebben nyomon követhető az átmenet egy strukturalista és politikai filozófiáról egy olyan gondolkodásra, amely a szilárd struktúrák relativizálására és felbontására törekszik. Ha a „posztmodernitásnak” van valami értelme, akkor az éppen azokban a rafinált és ironikus nyelvi fordulatokban rejlik, amelyeket Derrida oly virtuóz módon művel írsaiban. Nyelvművész, fenomenológus és strukturalista, de humanista is, a diktatúrák könyörtelen kritikusa, Heidegger és Hegel kedvelője: majdnem mindegyik jellemzés ráillik Derridára, anélkül hogy ezekkel egyértelműen jellemezni lehetne őt. A gondolkodás eltolása, a jelentések széles körű szétszórása, disszeminálása jellemzi a filozófiáját.

1962-ben jelent meg Derrida első publikációja, bevezetés Husserlnek a geometriai eredetéről szóló műve fordításához. Egy disszertáció lett volna tőle elvárható, afféle társadalmi belépőjegy a tudományos körökbe. De erről itt szó sincs. 1967-ben három könyvet jelentet meg esszéekkel és tanulmányokkal, amelyek tükrözik igen sajátos gondolkodásmódját: *L'écriture et la différence* (Az írás és a különbség), a *Grammatologie* [Magyar Műhely, 1991] (De La grammatologie) és a *La voix et la phénomène* (A hang és a jelenség). Témák sokaságát kapcsolja össze, a „jelenlétet” a nyugati metafizikában, az írást az ókori Egyiptomban és a szó centrális szerepét ezek görög eredeténél (a logosz-hagyományt).

Az írás mint gyógyír az emlékezet számára, kettős jelentésű Derrida művében. Egyrészt helyreállítás, másrészt megfordítás. Az írás vezet a felejtéshez, peremet hoz létre, és üres fehér helyekre van szüksége ahhoz, hogy jelentsen valamit. Az írás valami megtörtént dolgot rögzít, de azon az áron, ami a nyitott helyeken eltűnik. A sorok között olvasni, a kötött jelek intervallumaiban – vajon képes-e ez feltartóztatni a felejtést?

A *hang és a jelenség* utolsó előtti fejezetében Derrida a csendet megőrző hangról beszél. Ez egy rejtélyes jelenség, ezen át rögzíti az időben való jelenlét metafizikai problémáját. A nyugati metafizikát elsősorban a szem és a tekintet határozza meg. A képzet és a megjelenítés, a reprezentáció ehhez kapcsolódó problematikája állandó ismétlődésbe torkollik. De emellett van még egy egészen más járható útja is a megjelenítésnek: a kimondott szó, ami mozgásban van, és folytonos változásnak van kitéve. Derrida ezt az utat választja. A létet nem a szemléletben keresi, hanem a beszélt nyelv folyékonyságában, a valamit mondani vagy írni tudás lehetőségeinek kimeríthetlenségében.

Későbbi könyveiben, mint a „*Marges de la philosophie*” (1972), a *Glas* (1974), *Schibboleth* (1986), *L'esprit* (1987) és a *Psyché, Invention et l'autre* (1987) egyre-másra felbukkan az ember saját lényének sajátosságára vonatkozó kérdés, főként Heidegger és Hegel filozófiája kapcsán. Heidegger és Hegel ontológiáját és etikáját köti össze egymással, ezt a két területet filozófiai szöveg-elemzései során kifordítja, pellengérre állítja, anélkül hogy saját kritériumot vagy rendszert dolgozna ki. In-formál és de-konstruál, szét-szórja a jelentéseket, és differenciál, különbséget tesz az értelmezések között, de nem azért, hogy szilárd talaj legyen a lába alatt, hanem éppen azért, hogy az ilyen szilárd talaj keresését tegye vizsgálódása tárgyává.

Rorty

Az amerikai Richard Rortyt (1931–2007) két szempontból lehet posztmodern filozófusnak tekinteni: a metafizikát lezárt fejezetnek tekinti, és főként kései írásaiban játékosan bánik a gondolkodással.

Rorty *Philosophy and the Mirror of Nature* (A filozófia és a természet tükré) című 1989-es könyvével vált ismertté. Ebben leszámol azzal a felfogással, hogy a filozófia képes volna feltárni megismerésünk alapjait, és hogy a szellem tükröként adná vissza a világot. Ez a felfogás Descartes óta ismeretes, és lecsapódik az analitikus filozófusok programjaiban is.

De a megismerés nem egy visszatükrözési folyamat során jön létre, és nem is a világ „helyes ábrázolása”. Nincsen magában levő valóság, amelyről le lehetne olvasni a kijelentések igazságtartalmát. A kijelentések a gyakorlatban gyökereznek. A megismerés gyakorlati eszköz. Ezzel a gondolatával Rorty az amerikai pragmatisták, és itt mindenekelőtt Dewey megfontolásaihoz nyúl vissza.

Rorty véleménye szerint a „forradalmi” filozófia korszakában élünk, mégpedig abban az értelemben, amellyel Kuhn ruházza fel a „tudományos forradalmak” kifejezést. Dewey mellett Rorty ebben az összefüggésben Wittgensteinre és Heideggerre is hivatkozik. Gondolataikkal ők váltották ki ezt a forradalmat, mivel azok után, hogy először maguk is az alapot, a fundamentumot kezdték keresni, belátták, hogy milyen öncsaláshoz vezethet az efféle keresés. Ezzel Rorty hidat teremt az angolszász és a kontinentális európai filozófia között.

Hogy az ismeretelmélet kudarca után milyen feladat marad még Rorty szerint a filozófia számára, ez főként második nagy művéből, az *Esetlegesség, ironia és szolidaritás* [Jelenkor, 1994] (Contingency, Irony and Solidarity, 1969) című

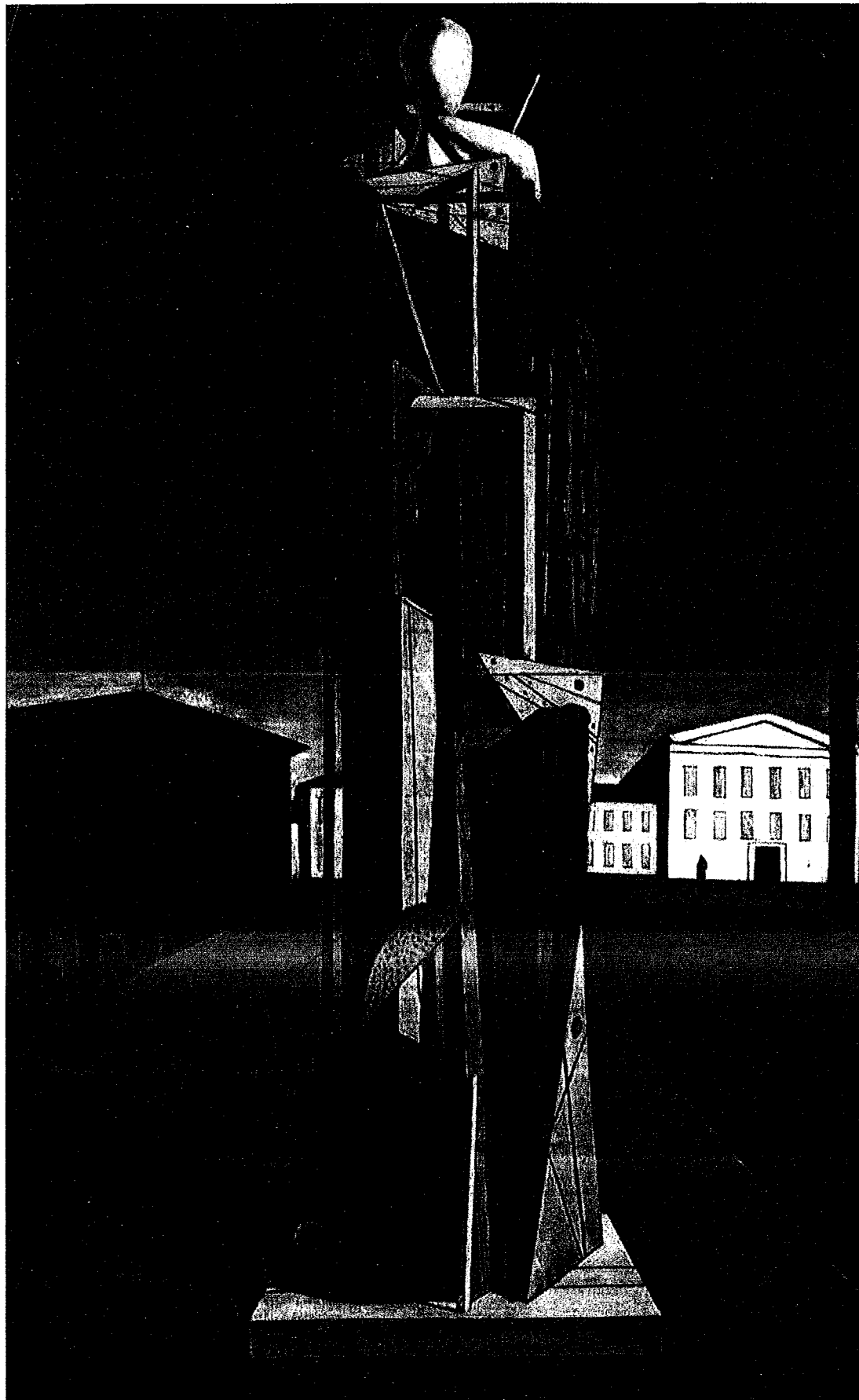


könyvből válik világossá. Itt azt próbálja megmutatni, mi történik, ha lemondunk az olyan elmélet igényéről, amely egységbe foglalja a nyilvános és a privát szférát, és megelégszünk azzal, hogy az önmegvalósítás és az emberi szolidaritás követelményét egyformán érvényesnek, de egyszer s mindenkorra össze nem egyeztethetőnek tekintjük. Egyrészt felelősek vagyunk azért, hogy szolidárisan bánjunk másokkal, és egy igazságos társadalomra törekedjünk. De ez a felelősség nem következik az ember természetéből vagy egy időlen társadalmi rendből. Ennek a felelősségtudatnak nincs megalapozottsága, fundamentuma, nem szükségszerű, hanem esetleges. Aki ezt belátja, az a metafizikát a maga elviselhetetlen abszolutizálásaival már nem veszi annyira komolyan, és némileg ironikus pillantással szemléli a dolgokat. Másrészt azonban önmagunkkal szemben is kö-

telességünk, hogy autonóm individuummá váljunk. A személyes és társadalmi felelősségünk közötti feszültség határozza meg ennek a könyvnek a szándékait és a hangvételét egyaránt. Személyes beszámoló formájában vázol fel egy olyan utópiát, amely teret enged mind az egyéni szabadságnak, mind a társadalmi igazságosságnak. A kettő nem következtetés útján keletkezik, hanem találékonyság és kreativitás által.

Egy olyan eljövendő társadalom elképzelésével, amelyben a fantázia helyettesíti vagy legalábbis kiegészíti a teóriát, Rorty a filozófus mint történetmondó hagyományát folytatja. Ez a feladat marad meg a filozófia számára. Elgondolkodni a mai kultúráról, és nem egy lekerekített elmélet, hanem egy elbeszélés formájában választ adni a kérdésekre, amelyeket a kultúra tesz fel nekünk.

▲ Az ember technikai zsenije gyakori motívum az írók és a képzőművészek munkáiban. Verne Gyula fantáziájának szüleményei később megvalósultak. Kellermann *Der Tunnel* (Az alagút) című könyvének borítóján már 1913-ban egy Párizs és London közötti szupergyorsvonat látható.



▲ A nagy metafizikus (Giorgio de Chirico, 1917).

Zárszó

Richard Rortyval véget ér e könyv filozófiatörténete. Természetesen ez nem a történet valódi vége, a filozófia ugyanis nem ért véget. Újabb és újabb fordulatok jönnek majd, melyek újraírják a filozófia történetét.

Hogy vajon merre fejlődik tovább a gondolkodás, arról ma csak feltevéseink lehetnek. Felismerhetők azonban bizonyos filozófiai tendenciák, melyek alighanem a jövőben is folytatódhatnak. E tendenciák egyúttal hűen tükrözik korunk társadalmi és kulturális változásait is.

Minden más fejlődési iránynál szembetűnőbb, hogy megszűnőben vannak a különböző filozófiai iskolákat elválasztó, korábban átjárhatatlannak tűnő határok. Az irányzatok közti versengés hatására ország- és nyelvhatárokon átnyúló filozófiai diskurzus van kialakulóban. Mindez természetesen nem jelenti a nézőpontok közti különbségek felszámolását: a versengés – mely a filozófia örök sajátja – tovább folytatódik. De a régebbi korokhoz képest kevésbé beszélhetünk majd jellegzetesen indiai, kínai vagy éppen nyugati filozófiáról, vagy ez utóbbin belül angolszász, francia vagy német filozófiáról. A hosszú korszak, melyben ezek az iskolák egymástól függetlenül fejlődtek, véget ért.

S ez egy átfogóbb fejleményre is ráirányítja a figyelmet: nyilvánvalóvá vált, hogy a sokszínűség, a pluralitás értéket képvisel. Oly korban élünk, melyben nemcsak az országokat, de a kontinenseket elválasztó határok is viszonylagossá váltak. Nincs már *egyetlen* kultúra, mely – a többi kultúrától mit sem sejtve – a legfőbb kultúrának tarthatná magát. A nagyvárosokban a különböző kultúrák színes változatosságban élnek egymás mellett, és kiegészítik egymást. E sokszínűség tetten érhető a zenében, az építészetben, az irodalomban, a képzőművészetben – s a filozófiában is.

A régebbi filozófusoknak az a törekvése, hogy megismerhessék a mindent magába foglaló, időtlen igazságot, melyből minden változó és időleges létező levezethető, úgy tűnik, ma már végleg a múlté. Megtanultuk elfogadni, hogy különböző igazságok létezhetnek egymás mellett. E különböző igazságok mindig annak függvényei, milyen nézőpontból ismerjük fel, és milyen nyelven fogalmazzuk meg őket.

Nincs már instancia – vallás, állam vagy tudomány –, mely meghatározhatná, mi igaz, mi valós, mi szép vagy mi jó. Az információ és a média korában képtörédek és szövegrészletek zavarba ejtő tömege zúdul ránk, s e töredékek már aligha hozhatók közös nevezőre. Nincs közös alapjuk, így irányuk sem lehet közös, s a világ egyre inkább egy kaotikus, öröklé változó információfolyamhoz lesz hasonlatos.

Mindez bizonyos fokú relativizmushoz vezet. E relativizmus határai azonban láthatóvá válnak, ha az általános emberi jogokról beszélünk, vagy rákérdezünk, mit nevezhetünk politikai vagy morális szempontból helyes döntésnek. E kérdésekről bizonyára továbbra is folynak majd filozófiai viták. A relativizmusnak vannak közvetlenül az emberre vonatkozó aspektusai is. Megtanultuk, hogy tudásunk – akárcsak az ember maga – sosem tévedhetetlen; a tudás mindig viták során születik meg, ezért sosem zárkozhat el a kritika elől. A világról való tudásunk sosem lesz teljes.

Ennek ismeretében egy másik fontos folyamatot is felismerhetünk korunk gondolkodásában: a metafizikával való szembehelyezkedést. Hiszen jellegzetesen metafizikai törekvés, hogy átfogó elméletet alkossunk a világ egészéről; olyan elméletet, mely a világot magát, a múlékony, időleges létezők mögötti világot ragadja meg, vagy – hogy korunk nyelvéen fogalmazzunk – azt a világot, mely a képernyőkről ránk zúduló kép- és szövegmozgások mögött húzódik.

Több mint két évszázados folyamat eredményeképpen ma úgy tűnik, a metafizika hajója megfeneklett. Átfogó és döntő érvényű elméletet alkotni a világról ma már aligha lehetséges, ahogyan a *Ding an sich*nek sem alkothatnánk meg ma az elméletét. Talán csak szerényebb feladat vár a jövőben a metafizikára. A filozófia huszonöt évszázados történetének fényében legalábbis nem valószínű, hogy a metafizika, a filozófia „lelke”, végérvényesen eltűnhetne világunkból.

Vajon ezek a fejlemények azoknak a keleti gondolatoknak kedveznek, melyek épp a végső valóság megismerhetetlenségét hirdetik? Az mindenesetre bizonyos, hogy a keleti és a nyugati filozófia párbeszéde, mely a 20. században felélénkült, tovább folytatódik, s talán a metafizika sorsáról is dönt majd. A filozófia alighanem előbb-utóbb épp úgy „globális” jelleget ölt, ahogyan a zene is a világzene irányába látszik elmozdulni.

Mindent összevetve, a modern nyugati gondolkodás jó négy-száz éves előfeltevései minden bizonnyal heves viták kereszt-tüzébe kerülnek a jövőben. Míg azelőtt a tudományos gondolkodás racionalizmusa egy időtlen, transzcendens szubjektum létéből kiindulva legitimálta magát, ma már egy ehhez hasonló előfeltevés nem kevés gyanakvásra adna okot. A tudományos racionalizmus egyike a választható utaknak, a tudomány is csak lehetséges képét nyújtja a világnak. Ez azt is jelenti, hogy a tudomány előbb-utóbb elveszíti kultúránkban elfoglalt uralkodó pozícióját, a filozófia és a tudomány közötti szálak pedig – bármilyen szorosak voltak is egykor – a jövőben lazábbak lesznek.

A narrativitás egészen biztosan újra felbukkan a filozófiában, s talán a képzelőerő is új esélyt kap. Nem gondolnánk, hogy a filozófia a mitikus világmagyarázat felé lépne vissza, hiszen épp elég hosszú küzdelemben sikerült eltávolodnia tőle. De annak tudata, hogy a képzelőerő a filozófiai gondolatmenetek mélyén is ott munkál, talán erősebb ma, mint azelőtt.

E fejlődési irányok alapján vajon a jövőben hogyan tekintenek vissza a filozófia történetére? Míg Hegel után vertikálisan olvasták a gondolkodás történetét, melynek végpontján a végső és teljes tudás áll, manapság hajlamosak vagyunk horizontálisan olvasni a filozófia történetét. Már nem gondoljuk, hogy a filozófia története a létezésről való végső tudás felé haladna. Inkább úgy látjuk, e történet különböző felfogások és gondolatrendszerek palettáját vonultatja fel. Senki sem birtokolhatja az *egyetlen* igazságot, hiszen az igazság számtalan alakot ölthet. A 21. század elején ezzel a felismeréssel tanít toleranciára a filozófia.

A könyv szerzőiről

CHRISTA ANBEEK (sz. 1961) teológiát tanult. Doktori értekezését – *Denken over de dood. De boedhist K. Nishitani en de christen W. Pannenberg (Gondolatok a halálról. A buddhista K. Nishitani és a keresztény W. Pannenberg)* – 1994-ben védte meg.

THEO DE BOER (sz. 1932) filozófiát hallgatott. Doktori címét 1966-ban szerezte meg a *De ontwikkelingsgang in het denken van Husserl (Husserl filozófiájának fejlődése)* című értekezésével. 1968-ban az Amszterdami Egyetem (UvA) bölcséleti antropológia professzorának nevezték ki. 1992 óta egyetemi tanár az Amszterdami Szabad Egyetemen (VU). Publikációi a fenomenológia, a kritikai pszichológia és a hermeneutika területeit járják körül.

GEORGE CHEMAPARATHY (sz. 1928) indiai és nyugati filozófiát, valamint teológiát tanult. 1963-ban lett az Utrechti Egyetem munkatársa, ahol 1980-tól nyugdíjazásáig, 1990-ig az Indiai Filozófia Tanszéket vezette. Írásaiban többek között Udayana *Nayakusumanjali* című művét, illetve a védikus szövegeknek a njája-vaisésika iskolára gyakorolt hatását tanulmányozta.

SIEBE DRIEMAN (sz. 1947) filozófiát végzett. 1981-es doktori értekezése Schiller filozófiai munkásságát vizsgálja Kant bölcselate és a freudi elméletek tükrében.

RESIANNE FONTAINE (sz. 1953) sémi nyelvek és irodalmak szakon végzett, szűkebb szakterülete a középkori zsidó filozófia. 1986-ban doktorált; értekezésének címe *Een vergeten denker: Abraham Ibn Daud (Egy elfelejtett gondolkodó: Avraham Ibn Daud)*. A Holland Tudományos Akadémia kutató ösztöndíjasaként 1992 óta tanít az Amszterdami Szabad Egyetemen.

EVERT VAN LEEUWEN (sz. 1954) filozófiát és matematikát tanult. Doktori értekezését 1986-ban védte meg *Descartes' Regulae. De eenheid van heuristische wetenschap en zelfbewustzijn (Descartes Regulae...-ja. A heurisztikus tudomány és az öntudat egysége)* címmel. 1982 óta tanít az Amszterdami Szabad Egyetem Orvosi Etika és Filozófia Tanszékén, ahol 1995-ben nevezték ki egyetemi tanárnak.

CYRILLE OFFERMANS (sz. 1945) holland nyelvet és irodalmat tanult. 1977 óta közöl esszéket irodalomról, képzőművészetről, kultúrkritikáról. Olyan művek szerzője, mint a *De mensen zijn mooier dan ze denken (Az emberek szebbek, mint gondolnák)*, a *Niemand ontkomt (Senki sem menekül)* vagy az *Openluchtconcert (Szabadtéri koncert)*. Paul Klee-ről monográfiát, Georg Lichtenberg német filozófusról színművet írt.

HERMAN PHILIPSE (sz. 1951) jogot és filozófiát hallgatott. Doktori értekezését Husserl logikájának filozófiájáról írta. 1985 óta a filozófia egyetemi tanára a Leideni Egyetemen. Érdeklődésének középpontjában az ismeretelmélet és annak Descartes utáni története áll. Descartes-ról, Husserlről, Heideggerről és Wittgensteinről jelentetett meg írásokat.

LOES RAMAKER-HAMEETE (sz. 1944) pszichológiát és filozófiát tanult. 1990-ben doktorált *Kierkegaard: van exemplaar naar de enkeling (Kierkegaard: a példától a kivételig)* című értekezésével. Néhány éve az Amszterdami Szabad Egyetem vendégtanára.

LAMBERTUS MARIE DE RIJK (sz. 1924) klasszika-filológiát tanult. A Leideni Egyetemen az ókori és középkori filozófia nyugalmazott professzora, 1989 óta a Limburgi Egyetem tiszteletbeli egyetemi tanára. 1956 és 1991 között a holland parlament felsőházi

képviselője volt. Néhány ókori témájú publikációja mellett első sorban a középkori filozófiáról írt, különös tekintettel a logikára és a szemantikára, illetve arra, hogyan befolyásolta e két tudomány a középkori ontológiát és ismeretelméletet.

ARJO VANDERJAGT (sz. 1948) filozófiát és történelmet végzett. 1981-ben szerzett bölcsészdoktori fokozatot a Groningeni Egyetemen, ahol később a Filozófiai Intézet munkatársa is lett. 1994 óta az eszmetörténet egyetemi tanára. Többek között Anzelmről és Agricoláról jelentek meg írásai.

CORNELIS VERHOEVEN (1928–2001) ókori nyelveket hallgatott. 1982-ben nevezték ki az Amszterdami Egyetemen az ókori filozófia professzorának. 1993-as nyugdíjazásáig az egyetem metafizika professzora is volt. Számos esszékötetet és könyvet írt ókori szerzőkről, akiktől fordításokat is közölt. A görög filozófiáról tanulmányokat jelentetett meg.

HENK VISSER (sz. 1939) matematikát és filozófiát hallgatott. 1987-ben szerzett doktori fokozatot a *Logical Analysis and Ontological Reconstruction. Two Programs in the Analytical Tradition (Logikai analízis és ontológiai rekonstrukció. Az analitikus hagyomány két programja)* című értekezésével. A Tilburgi Egyetemen az általános ismeretelmélet és tudományfilozófia tanára. Emellett 1991 óta a Limburgi Egyetemen működő „Ember és számítógép – humán szemmel” program tanára.

SAMUEL IJSSELING (sz. 1932) teológia és filozófia szakon végzett. 1969-ben lett a Leuveni Katolikus Egyetem tanára, ahol a modern és kortárs filozófia történetéről tart előadásokat. 1974 óta a leuveni Husserl Archívum igazgatója. Heideggerről, retorikáról és filozófiáról, valamint a kortárs francia filozófiáról jelentet meg írásokat.

ERIK ZÜRCHER (1928–2008) kínai nyelvet és irodalmat tanult. 1959-ben védte meg a *The Buddhist Conquest of China (A buddhizmus kínai hódítása)* című doktori értekezését. 1962 óta a kelet-ázsiai történelem tanára volt a Leideni Egyetemen. 1969-től 1975-ig az egyetemen működő Kínai Dokumentációs Központ igazgatói posztját töltötte be. Publikációi elsősorban a premodern Kínáról, illetve Közép-Ázsia történelméről jelentek meg.

A SZERKESZTŐKRŐL

JAN BOR (sz. 1946) filozófia és pedagógia szakon végzett, 1990-ben doktorált Bergson tanaiból. Syske Teppemával közösen szerkesztette a számos kiadást megért *25 Eeuwen filosofie (Huszonöt évszázad filozófiája)* című könyvet. 1994 óta heti rendszerességgel közöl filozófiai témájú cikkeket az „Algemeen Dagblad” című holland napilapban.

JELLE KINGMA (sz. 1934) filozófiát tanult. A Groningeni Egyetemi Könyvtár állománygyarapításért felelős igazgatóhelyettese. Filozófiatörténeti bibliográfiák szerzője, emellett könyv- és könyvtártörténeti írásai jelentek meg.

ERRIT PETERSMA (sz. 1940) holland nyelvet és irodalmat, valamint filozófiát tanult. 1969 óta dolgozik szerkesztőként. Kees Bertels mellett a *Filosofen van de 20ste eeuw (A 20. század filozófusai)* című kézikönyv főszerkesztője volt, emellett irodalmi művek szerzőjeként is ismert.

Irodalom

ÁLTALÁNOS MŰVEK

A legjobb átfogó filozófiatörténeti kézikönyv Frederick Copleston kilenc kötetes *A History of Philosophy*-ja (London, 1946–1975). Igen megbízható Émile Bréhier-től a hétkötetes *Histoire de la philosophie* (Párizs, 1926–1932). Ma is fontos könyvnek számít Wilhelm Windelbandtól a *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* (Tübingen, 1957¹⁵). Modern filozófiatörténet a François Chatelet szerkesztette *Histoire de la philosophie* (Párizs, 1972–1973), illetve a Th. Keith szerkesztette *A History of Western Philosophy* (Oxford, 1989–1994), mindkét utóbbi kiadvány nyolckötetes. A rövidebb áttekintések közül jó és megbízható Ernst von Aster *Geschichte der Philosophie*-ja (Stuttgart, 1990¹⁷). Használható, de némiképp elavult H. J. Störigtől *A filozófia világtörténete* (Budapest, 1997). Szellemes és jól megírt, de egyoldalú és helyenként pontatlan Bertrand Russelltől *A nyugati filozófia története* (Budapest, 1994). A holland szerzők művei közül említhetjük B. Delfgaauw *Beknopte geschiedenis van de wijsbegeerte (A filozófia rövid története)* c. könyvét (Kampen, 1993), míg a J. Bor és S. Teppema szerkesztette *25 Eeuwen filosofie (Huszonöt évszázad filozófiája)* a legfontosabb gondolkodók szövegeit magyarázó jegyzetekkel teszi közzé.

A hivatkozott művek magyar kiadásainak megjelölésén túl három, magyar szerzők által írt könyvet ajánlunk figyelmükbe továbbí tájékozódásul (*a magyar kiadás szerkesztője*):

Steiger Kornél (szerk.): *Bevezetés a filozófiába*. Szöveggyűjtemény. Holnap, Bp. 1992.

Lendvai L. Ferenc – Nyíri Kristóf: *A filozófia rövid története*. A Védaktól Wittgensteinig. 4. kiad., új utóirattal. Áron – Kossuth, Bp. 1995.

Boros Gábor (főszerk.): *Filozófia*. Akadémiai Kiadó, Bp. 2007.

ÓKOR

Az Arisztotelész előtti filozófiatörténetet tekinti át W. K. C. Guthrie hatkötetes, jegyzetekkel bőségesen ellátott átfogó könyve, *A History of Greek Philosophy* (Cambridge, 1962–1981). A rövidebb áttekintések közé tartozik A. H. Armstrongtól az *An Introduction to Ancient Philosophy* (London, 1947) vagy a holland E. de Strycker-től a *Beknopte geschiedenis van de antieke filosofie (Az ókori filozófia rövid története)*. Olof Gigon *Grundprobleme der antiken Philosophie* (Bern, 1959) c. könyve a görög kultúra egészébe kísérli meg beilleszteni az ókori görög filozófiát.

Preszókratikusok

Hermann Diels és Walther Kranz terjedelmes és még ma sem megkerülhető *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Berlin, 1934–1954) című kiadványa mellett a leggyakrabban G. S. Kirk, J. E. Raven és M. Schofield *A preszókratikus filozófusok* (Atlantisz, 1998) című könyvét, J. Mansfeld *Die Vorsokratiker*-jét (Stuttgart, 1983–1986), illetve Jonathan Barnes *Early Greek Philosophy*-ját (Harmondsworth, 1987) szokás forgatni.

Szókratész

Nem csak saját korában volt vitatott személyiség. Azóta, hogy Nietzsche 1888-ban megírta a *Das Problem des Sokrates*-t, nagyon ritkán festettek egyértelműen hízelgő képet a bölcsről. Árnyalt ismertetést olvashatunk M. Frescótól a *Socrates. Zijn wijsgerige beteken*is (Szókratész és filozófiai jelentősége) c. könyvben (Assen, 1983). Szkeptikus megközelítésű I. F. Stone műve, a *The Trial of Socrates*, különösen ami Szókratész és Platón politikai beállított-

ságát illeti. A korai platóni dialógusok Szókratész-alakját vizsgálja G. X. Santastól a *Philosophy in Plato's Early Dialogues* (Boston, 1979).

Platón

Gyakran adják ki újra A. E. Taylor *Plato, the Man and his Work*-jét (London, 1978). Alapos mű G. Vlastostól a *Platonic Studies* (Princeton, 1981). Jó bevezetés E. A. Havelock-tól a *Preface to Plato* (Cambridge 1981³). Platónt íróként és filozófusként tárgyalja E. de Strycker könyve, a *De kunst van het gesprek. Wat waren de dialogen van Plato? (A beszéd művészete. Minek tekinthetők Platón dialógusai?)*. Az „íratlan tan” problematikáját járja körül J. N. Findlay *Plato. The Written and Unwritten Doctrines* (London, 1974) c. könyve.

Arisztotelész

Alapos áttekintő-bevezető könyv I. Düringtől az *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens* (Heidelberg, 1966). W. D. Ross kétkötetes *Metafizika*-kommentárja (Oxford, 1924) ma is nagy tekintélynek örvend. Szintén az arisztotelészi metafizikát tárgyalja J. Owens a *The Doctrine of Being in Aristotelian Metaphysics* (Toronto, 1984), illetve P. Aubenque *Le problème de l'être chez Aristote* (Párizs, 1961) c. könyvben. Arisztotelész etikájához az A. O. Rorty szerkesztette *Essays on Aristotle's Ethics*-et (Berkeley, 1980) ajánljuk.

Későbbi iskolák

Említsük meg J. M. Rist három munkáját. *Stoic Philosophy* (Cambridge, 1966), *Epicurus. An Introduction* (Cambridge, 1972) és *Plotinus. The Road to Reality* (Cambridge, 1987). További fontos könyvek: J. Moreau: *Plotin ou la gloire de la philosophie antique* (Párizs, 1970), P. Merlan: *From Platonism to Neoplatonism* (Hága, 1970), J. Annas – J. Barnes: *The Modes of Scepticism* (Cambridge, 1985), J. M. André: *La philosophie à Rome* (Párizs, 1977), P. Grimal: *Sénèque ou la conscience de l'Empire* (Párizs, 1979), C. Lorin: *Pour Saint Augustin* (Párizs, 1988), H. Marrou: *Saint Augustin et la fin de la culture antique* (Párizs, 1949²), valamint F. van de Meer: *Augustinus de zielzorger (Ágoston, a lelki vezető)*; Utrecht, 1947).

INDIA

Védikus kor

Az *Upanisadokról* szóló könyvek közül említenünk kell A. B. Keith *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads* (Cambridge [Massachusetts], 1925), illetve R. D. Ranade *A Constructive Survey of the Upanishadic Philosophy* (Poona, 1926) c. könyvét.

Általános művek, különös tekintettel a hindu filozófiákra

Még mindig megkerülhetetlen alapmű F. Max Müllertől a *The Six Systems of Indian Philosophy* (London, 1899). Elismert és gyakran forgatott könyv S. Dasguptától az ötkötetes *History of Indian Philosophy* (Cambridge, 1922–1955), és meg kell említenünk S. Radhakrishnan kétkötetes *Indian Philosophy*-ját (London, 1923–1927) is. Hasonló, de valamivel szerényebb terjedelmű történeti áttekintések európai szerzőktől is ismeretesek, említsünk kettőt: H. von Glasenapp: *Die Philosophie der Inder. Eine Einführung in ihre Geschichte und ihre Lehren* (Stuttgart, 1949) és E. Frauwallner: *Geschichte der Indischen Philosophie* (Salzburg, 1953–1956). Részletgazdag és világos stílusú M. Hiriyanna két könyve: az *Outlines of Indian Philosophy* (London, 1932), valamint az *Essentials of Indian Philosophy* (London, 1949).

Buddhista filozófia

Megbízható és könnyen olvasható könyv E. Conze-től a *Buddhism. Its Essence and Development* (Oxford, 1951). Ugyanennek a szerzőnek a *Buddhist Thought in India* (London, 1962) c. könyve elsősorban a buddhizmus filozófiai vonatkozásaiban mélyed el. Buddhista szövegek német fordításait közli E. Frauwallner a *Die Philosophie des Buddhismus* (Berlin, 1956) c. könyvben. L. de la Vallée Poussin hatkötetes *L'Abhidharmakosa de Vasubandhu, traduit et annoté*-ja (Párizs–Leuven, 1923–1931) elengedhetetlen annak, aki a hínájána dogmatikáját kívánja tanulmányozni. Hasonlóan fontos a szerző egyik jógácsára-fordítása, illetve a fordításához fűzött jegyzetei: *Vijnaptimatratasiddhi, la Siddhi de Hiuan-tsang* (három kötetben, Párizs, 1928–1948). De la Vallée Poussin további fontos könyvei: *Bouddhisme. Opinions sur l'histoire de la dogmatique* (Párizs, 1909), *Nirvana* (Párizs, 1925), illetve *La dogme et la philosophie du Bouddhisme* (Párizs, 1930). Leghíresebb tanítványa, Etienne Lamotte tibeti és kínai nyelvből fontos mahájána-szövegeket fordított le és adott közre, emellett ő írta a *Histoire du bouddhisme indien. Des origines à l'ère Saka* (Leuven, 1958) c. monumentális kézikönyvet.

Mádhjamika filozófia

Az iskola legfontosabb szövegének angol fordítását két mértékadó kiadvány is közzétette. K. K. Inada: *Nagarjuna. A Translation of his Mulamadhyamakakarika, with an Introductory Essay* (Tokió, 1970), illetve D. J. Kalupahana: *Mulamadhyaamakakarika of Nagarjuna. The Philosophy of the Middle Way. Introduction, Sanskrit Text, English Translation and Annotation* (Albany, 1986). A Mulamadhyamakakarika legfontosabb és legalaposabb kommentárja a hetedik századi Candrakirti *Prasannapaddja*. E műnek nem született még teljes fordítása, de öt tudós (T. Stcherbatsky, S. Schayer, E. Lamotte, J. W. de Jong és J. May) jóvoltából mind a huszonhét fejezetből rendelkezésünkre állnak fordításrészletek. Az első tizenkilenc fejezetet angol fordításban közli M. Sprung, T. R. V. Murti és U. S. Vyas *Lucid Exposition of the Middle Way. The Essential Chapters from the Prasannapada of Candrakirti* (London, 1979) c. munkája. A mádhjamika filozófiáról szóló számtalan mű közül említsük meg az alábbiakat. T. R. V. Murti: *The Central Philosophy of Buddhism. A Study of the Madhyamika System* (London, 1955), R. H. Robinson: *Early Madhyamika in India and China* (Madison, 1967) és F. J. Streng: *Emptiness. A Study in Religious Meaning* (New York, 1967).

A Jógácsára iskola a kevésbé feltérképezett területek közé tartozik. Chhote Lal Tripathi könyve, a *The Problem of Knowledge in Yogacara Buddhism* (Varanasi, 1972) ismeretelméleti vonatkozású. A „raktártudat”-ról elmélyült értekezést közöl L. Schmithausen *Alayavivjana. On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogacara Philosophy* (Tokió, 1987) címmel.

Dzsainizmus

Bár a „karma” fogalma minden indiai filozófiában meghatározó, a dzsainista filozófusok alaposabban körüljárták a kérdését. Ezt ismerteti H. von Glasenapp doktori értekezése, a *Die Lehre vom Karman in der Philosophie der Jainas nach den Karmagranthas dargestellt* (Lipscse, 1915). Ugyane szerző *Der Jainismus. Eine indische Erlösungsreligion* (Berlin, 1925) c. könyve a dzsainizmus filozófiájának minden lényeges egaspektusát áttekinti. Hasonlóan fontos írás a *Die Lehre der Jainas, nach den alten Quellen dargestellt* (megjelent a *Grundriss der Indo-arischen Philologie und Altertumskunde* sorozat 7. füzeteként, Berlin–Lipscse, 1935). Y. J. Padmarajah könyve, az *A Comparative Study of the Jaina Theories of Reality and Knowledge* (Bombay, 1963) kitűnő áttekintését

nyújtja a dzsainizmus két alapvető elméletének, az anekantavadának és a syadvadának.

Kína

A kínai filozófia történetéről szóló legjobb könyv Fung Yu-Lan kétkötetes *History of Chinese Philosophy*-ja (Princeton, 1952–1953), melynek a szerző egy haszonnal forgatható rövidebb változatát is elkészítette *A kínai filozófia rövid története* (Osiris, 2003) címmel. Böséges és reprezentatív mintát nyújt kínai filozófiai szövegekből Chang Wing-tsit *A Source Book in Chinese Philosophy* címmel (Princeton, 1963). M. Granet könyve, a *La pensée chinoise* (Párizs, 1950) a durkheimi szociológia szémszögéből közelíti meg a témát; könyve briliáns gondolatokat rejt, de nélkülözi a történeti perspektívát. Hollandul nemrégiben K. van der Leeuwen jelentetett meg bevezető könyvet *Het Chinese denken. Geschiedenis van de Chinese filosofie in hoofdlijnen* (*A kínai gondolkodás. A kínai filozófia főbb vonalai*, Amsterdam, 1994) címmel. Mindenképpen érdemes kézbe venni Joseph Needham *Science and Civilisation in China* című könyvének 2. kötetét, a *History of Scientific Thought*-ot (Cambridge, 1956). Magyar kiadványként ajánljuk: *Kínai Filozófia, Ókor I–III*, szöveggyűjtemény (szerk. Tőkei Ferenc, Akadémiai Kiadó, 1964.) – A szerk.

A klasszikus korszakkal (i. e. 5–3. század) kapcsolatban még ma is használható E. R. Hughes *Chinese Philosophy in Classical Time* (New York, 1942) c. könyve, valamint két szöveggyűjtemény: A. Waley-től a *Three Ways of Thought in Ancient China* (London, 1934) és J. J. L. Duyvendaktól az *Uren met Chinese denkers* (*Kínai gondolkodókkal töltött órák*, Baarn, 1941). A legfontosabbként kanonizált konfuciánus szövegek számos fordításban hozzáférhetők. A *Lunyu*-hoz, vagyis *A beszélgetések és mondanások* könyvéhez A. Waley *The Analects of Confucius*-át (London, 1938) ajánljuk. Menciuszt D. C. Lau *Mencius* (Baltimore, 1972) c. könyvéből ismerhetjük meg jobban. A *változások* könyvének számtalan értelmezése látott napvilágot, ezért nem könnyű a dolgunk. R. Wilhelm fordítása, az *I Ging. Das Buch der Wandlungen* (Jéna, 1924) viszonylag megbízható értelmezést tükröz. Hszün-cével kapcsolatban két könyvet ajánlhatunk. B. Watson: *Hsün-tzu. Basic Writings* (New York, 1963), illetve E. H. Köster: *Hsün-tzu* (Kaldenkirchen, 1967). A taoista tradíció vallásos és bölcseleti aspektusát egyaránt áttekinti M. Kaltenmark *Lao Tseu et le Taoisme* (Párizs, 1965), H. H. Welch *The Parting of the Way. Lao-tzu and the Taoist Movement* (Boston, 1959), valamint K. M. Schipper *Tao. De levende religie van China* (*A Tao. Kína élő vallása*, Amszterdam, 1988) c. könyve. A *Tao Te King*nek, vagyis *Az Út és Erény* könyvének számtalan, többnyire megbízhatatlan fordítása készült el. Hollandul J. J. L. Duyvendak fordítását (Arnhem, 19502), angolul pedig A. Waley (*The Way and its Power. A Study of the Tao Te Ching*, London, 1934) és D. C. Lau (*Tao-te-ching*, Hongkong, 1982) fordítását ajánljuk. Csuang-ce is sokszor vált a fordítások áldozatává. A legjobb modern fordítás Burton Watsoné (*The Complete Works of Chuang-tzu*, New York, 1968). Kitűnő, de sajnos nem teljes fordítás A. C. Grahamé: *The Seven Inner Chapters and Other Writings from the Book of Chuang-tzu* (London, 1981). A törvények iskolájáról L. Vandermeersch könyve a legjobb: *La formation du Légisme* (Párizs, 1965), míg W. K. Liao kétkötetes *The Compete Works of Han Fei-tzu* (London, 1939–1969) könyve az irányzat legfontosabb alkotóit tárgyalja. J. J. L. Duyvendak könyve, a *The Book of Lord Shang* (London, 1928) kitűnő bevezetés a témába. A motisták iskolájának szövegeiből B. Watson

részletfordításokat közöl a *Mo Tzu. Basic Writings* (New York, 1963) c. könyvében. A korai kínai logikáról Hu Shih könyvét, a *Development of Logical Method in Ancient China*-t (Shanghai, 1922; New York, 1965) ajánlhatjuk.

A korai császárság korának vallásos és filozófiai eszméiről könnyen olvasható áttekintést nyújt M. Loewe *Chinese Ideas of Life and Death. Myth and Reason in the Han Period 202 BC – AD 220* (London, 1979) c. könyve. A Han-korszak államideológiájává lett konfucianizmusáról Tjan Tjoe Som kétkötetes *Po Hu Tung. The Comprehensive Discussions in the White Tiger Hall*-ját (Leiden, 1949) ajánljuk. A Han-ideológia kritikusanak, Vang Csangnak a „vitairatait” A. Forke kétkötetes fordításában olvashatjuk *Wang Ch'ung Lung Heng* (London, 1907–1911) címmel. A korai Han-kor másik nagy gondolati irányzatát, a taoista alapokon nyugvó szinkretizmust a *Huei-nan-ce* néven ismert iratok alapján ismerjük. Ezekről két könyvet is ajánlhatunk. Az első E. Morgan írta *Tao, the Great Luminant* címmel (London, 1934; Tajpej, 1966), a másik pedig C. Y. Le Blanc műve, a *Huai Nan-tzu. Philosophical Synthesis in Early Han Thought* (Hongkong, 1985).

A taoista bölcselet kora középkori újjáéledésével kapcsolatban a legfontosabb forrás a *Liezi* című (valamivel Kr. u. 300 után) született szöveg, melyről A. Graham közöl fordítást *The Book of Lieh-tzu* (London, 1960) címmel. A 4. századtól uralkodó irányzattá vált buddhizmus növekvő befolyásáról K. K. S. Ch'en *Buddhism in China* (Princeton, 1964) c. könyve nyújt áttekintést. Különösen a korai korszak (2–5. század) iránt érdeklődők forgathatják haszonnal E. Zürcher művét, a *The Buddhist Conquest of China*-t (Leiden, 1959).

Zen buddhizmus

A késő császárkori zen (vagy csan) buddhizmusról számos könyv íródott, többségük megbízhatatlan. Általános történeti áttekintést nyújt F. Vos és E. Zürcher könyve, a *Spel zonder snaren. Enige beschouwingen over Zen* (*Játék húrok nélkül. Néhány gondolat a Zenről*) c. könyve (Deventer, 1964). További ajánlott irodalom: T. B. Yampolski: *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch* (New York, 1967), Chang Chung-yüan: *Original Teachings of Ch'an Buddhism* (New York, 1969), J. Blofeld: *The Zen Teaching of Huang Po on the Transmission of Mind* (London, 1958), illetve W. Gundert háromkötetes *Bi-yän-lu. Meister Yüan-wu's Niederschrift von der smaragdinen Felswand* c. munkája (München, 1977).

Neokonfucianizmus

Áttekintő olvasmányként C. Chang *The Development of Neo-Confucian Thought* (New York, 1957) c. munkáját, illetve a W. Th. De Bary szerkesztésében megjelent *The Unfolding of Neo-Confucianism* (New York, 1975) c. kötetet ajánlhatjuk. A korai időszakot (11–13. század) bemutató könyvek közül az alábbiakat emelnénk ki: A. C. Graham: *Two Chinese Philosophers: Ch'eng Ming-tao and Ch'eng Yi-ch'uan* (London, 1958), Chan Wing-tsit: *Reflections of Things at Hand. The Neo-Confucian Anthology compiled by Chu Hsi and Lü Tsu-ch'ien* (New York, 1967), D. K. Gardner: *Chu Hsi: Learning to be a Sage. Selections from the Conversations of Master Chu, Arranged Topically* (Berkeley, 1990), valamint P. K. Bol: *This Culture of Ours. Intellectual Transitions in T'ang and Sung China* (Stanford, 1992). A kései korszak, illetve a neokonfucianizmus „ideatana” iránt érdeklődőknek az alábbi műveket ajánljuk: C. Chang: *Wang Yang-ming. Idealist Philosopher of Sixteenth Century China* (New York, 1962), J. Ching: *To Acquire Wisdom. The Way of Wang Yang-ming* (New York, 1976) és Chan

Wing-tsit: *Wang Yang-ming. Instructions for Practical Living* (New York, 1963).

KÖZEL-KELET

Iszlám filozófia

A holland T. de Boer korai, német nyelvű áttekintését (*Geschichte der Philosophie im Islam*, Stuttgart, 1901) két évvel később követte az angol kiadás. A leggyakrabban használt modern alapvetést M. Fakhry írta *A History of Islamic Philosophy* címmel (London–New York, 1970). Nem kronologikus, hanem tematikus elvet követ O. Leaman *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy* c. könyve (Cambridge, 1985), mely először Al-Gazáli „kritikáját” tekinti át, ezután pedig az értelem és a kinyilatkoztatás viszonyát tárgyalja. A különböző korszakokkal, illetve részterületekkel kapcsolatban számos remek bevezető könyv érhető el. H. A. Wolfson műve, a *The Philosophy of the Kalam* (Cambridge [Massachusetts] – London, 1976) a skolaszitikus iszlám teológiát tárgyalja. Az iszlám filozófia európai hatásairól M. Fakhry írt *Islamic Occasionalism and its Critique by Averroës and Aquinas* (London, 1958) címmel. Az R. Lerner és M. Mahdi szerkesztette *Medieval Political Philosophy. A Sourcebook* c. szöveggyűjtemény alapján képet alkothatunk az iszlám politikai filozófiájáról. Az iszlám misztikát G. C. Anawati és L. Gardet *Mystique musulmane* (Párizs, 1961), illetve A. Schimmel *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill, 1975) c. műve ismerteti. Sajnos a mai napig nélkülöznünk kell a legfontosabb filozófusokról szóló áttekintő monográfiákat. Al-Farábival kapcsolatban I. R. Netton művét ajánlhatjuk, az *Al-Farabi and his School*-t (London–New York, 1992), mely a gondolkodó ismeretelméletét veszi górcső alá. Az Avicenna iránt érdeklődőknek D. Gutas különösen gondolatébresztő munkáját – *Avicenna and the Aristotelian Tradition. An Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works* (Leiden, 1988) – és L. E. Goodman *Avicennáját* (London–New York, 1992) érdemes kézbe venniük.

Zsidó filozófia

Az első, részletes kronologikus áttekintést I. Husik írta 1916-ban, *A History of Medieval Jewish Philosophy* címmel (újra kiadása: New York, 1969), igazi alapművé azonban J. Guttman *Die Philosophie des Judentums*-a vált. (München, 1933). Valamivel népszerűbb J. Agustól az *Evolution of Jewish Thought. From Biblical Times to the Opening of the Modern Era* (London, 1959), különösen a középkorral foglalkozó része. Szintén a középkort tárgyalja C. Sirat *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages* c. munkája (Cambridge–Párizs, 1985). Friss szellemű és rengeteg háttérinformációval szolgál S. W. Baron monumentális könyvének (*A Social and Religious History of the Jews*, Philadelphia, 1958) nyolcadik kötete, mely a *Philosophy and Science* címet viseli. Az iszlám skolaszтика hatásait ismerteti H. A. Wolfson *Repercussions of the Kalam in Jewish Philosophy* (Cambridge [Massachusetts] – London, 1979). Maimonidész munkássága (különösen a *Tévelygők útmutatója*) sokakat ösztönzött könyvek írására. Alapozásnak leginkább D. Yellin és I. Abrahams könyvét, a *Maimonides. His Life and Works* címűt (New York, 1972) ajánlhatjuk. A *Tévelygők útmutatóját* kitűnő angol fordításban közli S. Pines kétkötetes *Maimonides. The Guide of the Perplexed* című munkája (Chicago, 1963).

KÖZÉPKOR

Rövid és világos áttekintést nyújt a középkori bölcselet néhány kulcsproblémájáról J. R. Weinberg *A Short History of Medieval Philosophy*-ja (New York, 1964), mely témáját a hagyományos angolszász filozófiai nézőpontokból tárgyalja. K. Flasch könyve, a *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin bis Machiavelli* (Stuttgart, 1986) pedig a kontinentális tradíció felől közelít a korszakhoz. L. M. de Rijk írása, a *Middeleeuwse wijsbegeerte. Traditie en vernieuwing* (A Középkori filozófia. Hagomány és megújulás, Assen, 19812) néhány központi kérdésre koncentrál.

Anselm

Kitűnő bevezetés J. Hopkinstól az *A Companion to the Study of St. Anselm* (Minneapolis, 1972). Modern megközelítést nyújt D. P. Henry *The Logic of St. Anselm*-je (Oxford, 1967). Hollandul M. Pranger írt bevezetést *Consequente theologie. Een studie over het denken van Anselmus van Canterbury* (Konzevens teológia. Tanulmány Canterburyi Szent Anselm gondolkodásáról. Assen, 1975) címmel. Anselm fő művéről K. Strijd *Structuur en inhoud van Anselmus' 'Cur Deus Homo'* (Anselm „Cur Deus Homo”-jának felépítése és tartalma, Assen, 1958) című könyvét ajánljuk.

Abélard

J. Sikes *Peter Abaelard*-ja (Cambridge, 1932; New York, 1964) világos, és ma is haszonnal forgatható áttekintést nyújt. Abélard teológiai és filozófiai kérdésekre adott válaszait kimerítően ismerteti J. Jolivet *Arts du langage et théologie chez Abélard* c. könyve (Párizs, 1969), mely kristálytisztán mutatja be Abélard gondolkodásának nyelvi, illetve nyelvfilozófiai háttérét. Abélard logikájának hagyományos megközelítésű, részletgazdag áttekintését nyújtja M. T. Beonico-Brocchieri *The Logic of Abelard* c. munkája (Dordrecht, 1970). L. M. de Rijk *Pierre Abélard*-ja (Amsterdam, 1981) a tudóst és az embert mutatja be.

Aquinoi Szent Tamás

Kikezdhettelen alpmű H. Meyertől a *Thomas von Aquin. Sein System und seine geistesgeschichtliche Stellung* (Paderborn, 1961). Az angolszász megközelítések közül kitűnőnek számít a dominikánus J. A. Weisheipl *Friar Thomas d'Aquino. His Life, Thought and Works* (London, 1974), illetve a jezsuita F. Copleston *Thomas Aquinas* (London, 1976) c. könyve. Az Arisztotelészt kommentáló Tamást J. C. Doig könyve, az *Aquinas on Metaphysics. A Historico-doctrinal Study of the Commentary on the 'Metaphysics'* (Hága, 1962) mutatja be kitűnően. A holland J. Aertsen angol nyelvű *Nature and Creature. Thomas Aquinas' Way of Thought*-ja (Leiden, 1988) remekül illusztrálja az Aquinoi Szent Tamás filozófiáját övező megújuló érdeklődést.

Duns Scotus

E. Bettoni könyve, a *Duns Scotus. The Basic Principles of his Philosophy* (Washington, 1961) kitűnően ismerteti Duns Scotus sajátos filozófiáját. Arról, hogy hogyan közelítette meg Duns Scotus a hagyományos filozófiai kérdéseket, illetve hogyan vetett fel új, alapvető filozófiai problémákat, nagyszerű áttekintést nyújt Ch. Goémé *Jean Duns Scotus ou la révolution subtile* c. könyve (Párizs, 1982). Scotus etikájáról A. B. Wolter *Duns Scotus on Will and Morality* (Washington, 1985) c. könyvét ajánljuk. Mindenképpen érdemes kézbe venni a Scotus gondolkodását legjobban értők egyike, L. Honnefeldernek az *Ens inquantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus* című könyvét (Münster, 1979). A. Vos a *Kennis en noodzakelijkheid (Ismeret és szükségszerűség)* című művében Scotus filozófiájának episztemológiai aspektusait vizsgálja.

Ockham

E. A. Moody *The Logic of William of Ockham* című könyvét (London, 1931) ma is érdemes fellapozni. G. Leff írása, a *The Metamorphoses of Scholastic Discourse* (Manchester, 1975) a 14. század dogmatikus fejlődési irányai közé kíséri meg beilleszteni Ockham filozófiáját. Alapműnek számít M. McCord Adams kétkötetes *William Ockham*-e (Notre Dame [Indiana], 1987), mely nemcsak rengeteg ismeretet közöl, de kritikusan is szemléli tárgyát. A W. Vossenkuhl és R. Schönberger szerkesztette *Die Gegenwart Ockhams* (Weinheim, 1990) Ockham gondolkodása mellett azt mutatja be, mely pontokon ütközik az ockhami bölcselet a modern gondolkodással.

RENEZÁNSZ

A modern reneszánsz kutatások története 1860-ban kezdődött: ekkor jelent meg Jakob Burckhardt *A reneszánsz Itáliában* c. mesetermüve (Képzőművészeti Alap, 1978). A középkor és a reneszánsz átmenetével – különösen a burgundi műveltségterületek fejleményeivel – kapcsolatban még ma is meghatározó műnek számít Johan Huizinga 1919-es *A középkor alkonya* c. műve (Európa, 1966). Az újabb áttekintések közül P. Burke *Tradition and Innovation in Renaissance Italy* (London, 1974), illetve D. Hay és J. Law *Italy in the Age of the Renaissance* (London, 1989) c. könyvét ajánljuk.

Humanizmus

A kutatások modern kori úttörői közül Hans Baront és Paul Oskar Kristellert kell megemlítenünk. Kristellertől a *Renaissance Thought and its Sources* (szerk. M. Mooney, New York, 1979) a legfontosabb. Barontól a kétkötetes *The Crisis of the Early Italian Renaissance. Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*-t (Princeton, 1995) kell mindenképpen megemlítenünk. A középkor és a reneszánsz közti átmenetről szóló újabb művek közül G. Leff *The Dissolution of the Medieval Outlook. An Essay on the Intellectual and Spiritual Change in the Fourteenth Century* (New York, 1976) c. könyvét javasoljuk. Világos és könnyen olvasható áttekintést nyújt a J.-C. Margolin által írt *L'humanisme en Europe au temps de la Renaissance* (Párizs, 1981).

Filozófia

A reneszánsz kori filozófia tekintetében a C. B. Schmitt, Q. Skinner és E. Kessler szerkesztette *The Cambridge History of Renaissance Philosophy* (Cambridge, 1988) alapműnek számít. Melegen ajánljuk P. O. Kristellertől az *Eight Philosophers of the Italian Renaissance*-t (Stanford, 1964). Tökéletes bevezetés H.-B. Gerltől az *Einführung in die Philosophie der Renaissance* (Darmstadt, 1989). Q. Skinner kétkötetes *The Foundations of Modern Political Thought* c. könyve (Cambridge, 1978) világos stílusban ismerteti a reneszánsz társadalmi és politikai filozófiáját. A reformáció és az ellenreformáció teológiájának bölcseleti aspektusairól J. Platt *Reformed Thought and Scholasticism* (Leiden, 1982) és A. E. McGrath *Reformation Thought. An Introduction* (Oxford, 1988) című könyvét javasolhatjuk. Az okkultizmus, a mágia és a hermetikus filozófia szélesebb értelemben vett kontextusát tárgyalja F. A. Yates a *The Occult Philosophy in the Elizabethan Age* (London, 1979) c. könyvében.

17–18. SZÁZAD

A barokk és a felvilágodás korának filozófiájáról szóló művek között E. Cassirer *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der Neueren Zeit*-ja (Berlin, 1922) a kontinentális klasszikusok közé tartozik, és ugyanez mondható el Cassirer *A felvilágosodás filozófiája* (Atlantis, 2007) c. művéről is. Hasonlóan fontos J. Mittelstrastól a *Neuzeit und Aufklärung. Studien zur Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie* (Berlin, 1970). A D. J. O'Connor szerkesztésében megjelent *A Critical History of Western Philosophy* (New York, 1964) angolszász nézőpontú kritikus elemzéseket közöl néhány fontos filozófusról. Kifejezetten felvillanyozó J. Cottinghamtól a *The Rationalists* (Oxford, 1988) és R. S. Woolhouse-tól a *The Empiricists* (Oxford, 1988), mindkét kiadvány az Oxfordi Egyetem *A History of Western Philosophy* sorozatában jelent meg. Szintén az Oxfordi Egyetem gondozásában jelenik meg a *Past Masters* sorozat, mely a filozófia nagyjairól briliáns stílusban megírt monográfiákat közöl. A kor fontos szövegei holland fordításban a *Boom Klassiek* (Boom, Amsterdam–Meppel) és a *Dixit* (Het Wereldvenster, Bussum) sorozatokban jelentek meg.

Descartes

M. Guérout két kötetes *Descartes selon l'ordre des raisons* c. könyve (Párizs, 1968) vitathatatlanul a francia szakirodalom stilisztikai és értelmezői csúcsteljesítménye. A bevezető kiadványok közül F. Alquié *Descartes. L'homme et l'oeuvre* (Párizs, 1956) és G. Rodis-Lewis *Descartes. Initiation à philosophie* c. könyvét (Párizs, 1964) ajánljuk. Az angolszász kiadványok közül A. Kenny *Descartes. A Study of his Philosophy* (New York, 1968) és B. Williams *Descartes. The Project of Pure Enquiry* (Harmondsworth, 1978) a legfontosabbak.

Pascal

A bevezetések közül J. Mesnard *Pascal. L'homme et l'oeuvre* (Párizs, 1956) és *Les Pensées de Pascal* (Párizs, 1976) c. könyvei a leghasználatosabbak.

Spinoza

Bevezetésül S. Hampshire *Spinoza* (Harmondsworth, 1951) és J. Bennett ugyanezt a címet viselő munkáját (Cambridge, 1985) ajánljuk. További stúdiumokhoz hasznos lehet F. Akkermantól a *Spinoza's tekort aan woorden* (Spinoza szótlansága, Leiden, 1977), E. M. Curley-től a *Spinoza's Metaphysics* (Cambridge [Massachusetts], 1969), illetve H. G. Hubbelingtől a *Spinoza's Methodology* (Assen, 1967). Az elszánt érdeklődőknek kivételes olvasmányélményt nyújt M. Guérout két kötetes *Spinozája* (Párizs, 1968–1974).

Leibniz

Kitűnő, de némiképp száraz bevezetés N. Rescher *Leibnize* (Oxford, 1979). Lásd még Y. Belaval *Leibniz. Initiation à sa philosophie* (Párizs, 1962) és C. D. Broad *Leibniz* c. könyvét (Cambridge, 1979). Briliáns, de csak a logikára fókuszál B. Russell *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz* c. könyve (London, 1900).

Locke

Kezdsnek R. I. Aaron *John Locke* (Oxford, 1937) és J. Bennett *Locke, Berkeley, Hume: Central Themes* (Oxford, 1971) c. könyvét ajánljuk. A további elmélyüléshez J. W. Yolton *Locke and the Compass of Human Understanding* (Cambridge, 1970), J. L. Mackie *Problems from Locke* (Oxford, 1976), valamint M. R. Ayers két kötetes *Locke* c. magnum opusát (London, 1991) javasoljuk.

Berkeley

Bevezetésnek megfelelő lehet J. O. Urmson *Berkeley* (Oxford, 1982) és F. Bender *George Berkeley* (Baarn, 1978) c. munkája. A folytatáshoz az alábbiak olvasását ajánljuk: H. M. Bracken: *Berkeley* (London, 1974), A. C. Grayling: *Berkeley. The Central Arguments* (London, 1986), A. A. Luce: *Berkeley's Immaterialism* (Edinburgh, 1945), G. Pitcher: *Berkeley* (London, 1977), I. C. Tipton: *Berkeley. The Philosophy of Immaterialism* (London, 1974) és G. J. Warnock: *Berkeley* (Harmondsworth, 1953).

Hume

Kitűnő bevezető írás B. Stroud *Hume*-ja (London, 1977), de érdemes elolvasni A. J. Ayer *Hume*-ját (Oxford, 1981) és G. Nuchelmans *David Hume*-ját is (Baarn, 1978). Ajánlhatjuk továbbá a következőket: J. Passmore: *Hume's Intentions* (London, 1968), A. Flew: *Hume's Philosophy of Belief* (London, 1961), N. Capaldi: *David Hume. The Newtonian Philosopher* (Boston, 1975).

Rousseau

Rousseau filozófiai munkásságáról mindenképpen érdemes elolvasni H. Gouhier-től a *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*-t (Párizs, 1970) és J. Starobinsky *Jean-Jacques Rousseau*-ját (Párizs, 1976).

Voltaire

Jó bevezetés A. J. Ayer *Voltaire*-e (London, 1986). Elmélyültebb írás I. O. Wade-től a *The Intellectual Development of Voltaire* (Princeton, 1969).

Kant

Kezdsnek ajánlhatjuk R. Scruton (Oxford, 1982) és S. Körner *Kant*-ját (Harmondsworth, 1955), valamint K. Kuypers Immanuel *Kant*-ját (Baarn, 1966). Nehezebb olvasmányok: C. D. Broad: *Kant. An Introduction* (Cambridge, 1978), O. Höffe: *Immanuel Kant*, W. Ritzel: *Immanuel Kant. Eine Biographie* (Berlin, 1985), L. W. Beck: *Kant's Theory of Knowledge* (Dordrecht, 1974). Híres, de nehezen olvasható kritikát nyújt P. Strawson a *The Bounds of Sense* (London, 1966) c. könyvében.

19. SZÁZAD

A *Grundkurs Philosophie* sorozat 9. része – E. Coreth, P. Ehlen, J. Schmidt: *Philosophie des 19. Jahrhunderts* (Stuttgart, 1984) – didaktikus, könnyen olvasható és hasznos ismereteket közöl. A nagy gondolati rendszerek utáni töréstről K. Löwith népszerű könyvét, a *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts / Marx und Kierkegaard* (Hamburg, 1978⁷) ajánljuk. A német idealizmus utáni filozófia történetéhez a *Geschichte der Philosophie* sorozat 10. részét, a W. Röd és S. Poggi szerkesztette *Positivismus, Sozialismus und Spiritualismus im 19. Jahrhundert* c. kötetet (München, 1989) javasoljuk, mely a kor filozófiáját a 19. századi eszméletörténet kontextusában tárgyalja.

Német idealizmus

A korszakról és az egyes filozófusokról szóló szakirodalom szinte áttekinthetetlenül gazdag. Két alpművet azonban mindenképpen ajánlhatunk. R. Kroner: *Von Kant bis Hegel* (Tübingen, 1961) és N. Hartmann: *Die Philosophie des Deutschen Idealismus* (Berlin, 1960). E két, szigorúan a filozófiára fókuszáló mű mellett számos könyvet említhetünk, melyek a 19. század elejének szellemi-kulturális összefüggéseit tárgyalják, mint pl. R. C. Solomontól a

History of Human Nature. A Philosophical Review of European Philosophy and Culture, 1750–1850 (Brighton, 1980). Ugyane szerzőtől melegen ajánlunk egy roppant szórakoztató könyvet: *Introducing the German Idealists. Mock Interviews with Kant, Hegel, Fichte, Schelling, Reinhold, Jacobi, Schlegel and a Letter from Schopenhauer* (Indianapolis, 1981). Fichtéről érdemes elolvasni P. Rohs *Johann Gottlieb Fichtét* (München, 1977). Schellingről pedig X. Tiliette kétkötetes alapművét, a *Schelling: une philosophie en devenir*-t (Párizs, 1992²) ajánljuk.

Hegel

Hegel filozófiájához kitűnő bevezetés lehet az O. Pöggeler szerkesztésében megjelent *Hegel. Einführung in seine Philosophie* (Freiburg, 1977) vagy G. R. G. Mure-tól a *The Philosophy of Hegel* (London, 1965). C. Taylor *Hegele* (Cambridge, 1975) alapműnek számít, s a hollandul olvasóknak még ma is érdekes lehet R. F. Beerlingtől a *De list der rede in de geschiedsfilosofie van Hegel* (Az értelem fondorlata a hegeli történetfilozófiában, Arnhem, 1959).

Schopenhauer

Kellemes olvasmány R. Safranskítól a *Schopenhauer és a filozófia tomboló évei* (Európa, 1996). Alapműnek számít H. Hasse *Schopenhauer-e* (München, 1926). Hollandul írt bevezetés H. J. Pott *Pessimisme als filosofie* (A pesszimizmus mint filozófia, Baarn, 1988) c. könyve.

Kierkegaard

A holland Kierkegaard-fordító, W. Scholtens kitűnő bevezetést írt *Alle gekheid op een stokje. Kierkegaard als psycholoog* (Beszéljünk komolyan. Kierkegaard, a pszichológus, Baarn, 1979) címmel. Mértékadó tanulmány J. Wahltól az *Etudes Kierkeggardiennes* (Párizs, 1938) és G. Malantschuktól a *Kierkegaard's Thought* (Princeton, 1974).

Marx

Általános mű G. D. M. Cole kétkötetes *A History of Socialist Thought*-ja (London–New York, 1952–1954), illetve L. Kolakowski háromkötetes könyve, a *Geschiedenis van het Marxisme* (A marxizmus története, Utrecht, 1980–1981). Kitűnő, alapos, és az 1830 és 1850 közötti Németország filozófiai-politikai diszkursairól teljes képet nyújt E. Essbach *Die Junghegelianer. Soziologie einer Intellektuellengruppe* (München, 1988). Kifejezetten Marxhoz D. McLellan könyvét, a *Karl Marx. His Life and Thought*-ot (London, 19872), illetve ugyanettől a szerzőtől a *The Thought of Karl Marx. An Introduction*-t (London, 19872) javasoljuk. Marx és a „baloldali hegelianusok” kapcsolatát vizsgálja McLellan a *The Young Hegelians and Karl Marx* c. könyvében (London, 1980).

Francia filozófia

Régi alapmű F. Ravaisson-tól a *La philosophie en France au XIXe siècle* (Párizs, 18954). Hasznos továbbá J. Wahltól a *Tableau de la philosophie française* (Párizs, 1946). Maine de Biranról lásd F. C. T. Moore *The Psychology of Maine de Biran* (Oxford, 1970) c. könyvét. H. Gouhier háromkötetes *La jeunesse d'August Comte et la formation du positivisme* c. könyvét (Párizs, 19703) még ma is érdemes fellapozni.

Angol filozófia

J. Passmore *A Hundred Years of Philosophy*-ja (Harmondsworth, 1968) John Stuart Milltől tárgyalja a filozófia történetét. Millről lásd még R. P. Anschutz *The Philosophy of J. S. Mill* (Oxford, 1953) és K. Britton *John Stuart Mill* (Harmondsworth, 1953) c. könyvét. A Spencerről szóló könyvek nagy része még a huszadik

század elején jelent meg. Viszonylag korszerűnek számít J. Peel könyve, a H. Spencer *The Evolution of a Sociologist* (London, 1971).

Neokantiánusok

Kitűnő könyv K. C. Könkétől az *Entstehung und Aufsteig der Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus* (Frankfurt am Main, 1986). Első tájékozódáshoz hasznos lehet a H. L. Olig szerkesztette *Materialien zur Neukantianismus-Discussie* (Darmstadt, 1987).

Nietzsche

A Friedrich Nietzsche-ről szóló könyvekkel teljes könyvtárakat lehetne megtölteni. Bevezetésnek jó lehet W. Kaufmantól a *Nietzsche. Philosoph, Psychologist, Antichrist*. Impozáns életrajzot írt C. P. Janz *Friedrich Nietzsche. Biographie* címmel (München, 1978–1979). Fontos könyv G. Deleuze *Nietzsche et la philosophie*-ja (Párizs, 1988). Modern értelmezést nyújt A. Nehamas *Nietzsche. Life as a Literature* c. könyve (Cambridge [Massachusetts], 1985). Hollandul nemrég a P. van Tongeren szerkesztette *Nietzsche als arts van de cultuur. Diagnoses en prognoses* (*Nietzsche, a kultúra orvosdoktora. Diagnózisok és prognózisok*, Kampen, 1990⁹) jelent meg.

20. SZÁZAD

A C. P. Bertels és E. J. Petersma szerkesztésében hollandul megjelent *Filosofen van de 20ste eeuw* (A huszadik század filozófusai, Assen, 1987) jó írásokat tartalmaz. Alapos, de nem a legkorszerűbb I. M. Bochenskitől az *Europäische Philosophie der Gegenwart* (Bern, 1974). J. Passmore már említett *A Hundred Years of Philosophy*-ja (Harmondsworth, 1968) angolszász szemléletet tükröz. Kivételesen alapos könyv W. Stegmüllertől a *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie* (Stuttgart, 19878). A P. A. Schillp szerkesztésében megjelenő *The Library of Living Philosophers* sorozat (Lasalle, 1939-től) kötetei a huszadik század egy-egy filozófusát tárgyalják.

Bergson és a pragmatizmus

A legjobb Bergson-tanulmány H. Čapektól a *Bergson and Modern Physics* (Dordrecht, 1971). Újabb kiadvány J. Bortól a *Bergson en de onmiddellijke ervaring* (Bergson és a közvetlen tapasztalat, Amsterdam/Meppel, 1990). A pragmatizmusról lásd J. P. Murphy: *Pragmatism. From Peirce to Davidson* c. könyvét (Boulder, 1990). Pierce-ről C. Hookway *Pierce*-ét ajánljuk (New York, 1985). Jamesről nemrég jelent meg G. Cotkin *Williams James. Public Philosopher* c. könyve (Urbano/Chicago, 1994). Dewey-hez remek bevezetés lehet J. E. Tiles *Dewey-je* (London–New York, 1990).

Husserl és a fenomenológia

A témával kapcsolatban H. Spiegelberg kétkötetes műve, a *The Phenomenological Movement* (Hága, 1963) számít alapműnek. Holland nyelvű áttekintést R. Bakker nyújt *De geschiedenis van het fenomenologisch denken* (A fenomenológiai gondolkodás története) címmel (Utrecht–Antwerpen, 1964). Th. de Boer alapos tanulmányt írt *De ontwikkelingsgang in het denken van Husserl* (*Husserl filozófiájának fejlődése*) címmel. E. Levinas *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie*-ja (Párizs, 1930) mértékadó írás.

Gottlob Fregéről fontos lehet elolvasni M. Dummet *The Interpretation of Frege's Philosophy* c. könyvét (London, 1981). Dirk van Dalen *Brouwer en de eenzaamheid van het gelijk* (*Brouwer és az igazság magánya*) című írását a Brouwer és C. S. Adama van

Scheltema levelezését közlő *Droeve snaar, Vriend van mij. Brieven* (*Bús húr, barátom. Levelek*) c. könyvben olvashatjuk (Amsterdam, 1984). Bertrand Russell olvasmányos önéletrajot írt *Autobiography* címmel (London, 1970). Russellről ajánlott még A. J. Ayer *Bertrand Russell-e* (London, 1972) és D. F. Pears *Bertrand Russell and the British Tradition in Philosophy* c. könyve (London, 1967). Whiteheadról érdemes elolvasni C. Hartshorne *Whitehead's Philosophy-ját* (Lincoln, 1972). A matematika alapjairól D. van Dalen *Filosofische grondslagen van de wiskunde* (A matematika filozófiai alapjai) c. könyvében olvashatunk (Assen–Amsterdam, 1978). Carnaphoz L. Krauth *Die Philosophie Carnaps*-át (Bécs, 1970) és a J. Hintikka szerkesztésében megjelent *Rudolf Carnap. Logical empiricist* c. kiadványt (Dordrecht, 1975) ajánljuk. Russellről, Whiteheadról és Carnapról önálló kötetek jelentek meg a már említett *Library of Living Philosophers* c. sorozatban.

Wittgenstein és a Bécsi Kör

F. Waisman könyve, a *Ludwig Wittgenstein and the Vienna Circle* (Oxford, 1979) a Wittgenstein és a Bécsi Kör vitáinak szövegeit közli. Népszerű kiadvány az A. J. Ayer szerkesztette *Logical Positivism* (New York, 1959). Érdemes kézbe venni még V. Krafttól a *Der Wiener Kreis. Der Ursprung des Neopositivismus*-t (Bécs, 1950) és J. Weinbergtől az *An Examination of Logical Positivism*-t (London, 1936). Tanulságos R. Monk biográfiája, a *Ludwig Wittgenstein. The Duty of Genius* (New York, 1990). G. E. M. Anscombe írása, az *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus* (London, 1959) még ma is nagy tekintélynek örvend. Ajánlható még J. Hintikka *Investigating Wittgenstein* (Oxford, 1986) és N. Malcolm *Nothing is Hidden* (Oxford, 1986) c. könyve. Kivételesen eredeti és kifejezetten jól olvasható A. Janik és S. Toulmin közös könyve, a *Wittgenstein's Vienna* (New York, 1963), mely Wittgensteint a századfordulós Bécs kulturális kontextusában tárgyalja.

Egzisztenciálfilozófia

Megbízható általános ismertetés L. Gabrieltől az *Existenzphilosophie. Kierkegaard, Heidegger, Jaspers, Sartre. Dialog der Positionen* (Bécs–München, 1968). Heideggerről fontos elolvasni O. Pöggelertől a *Der Denkweg Martin Heideggers*-t (Pfullingen, 1983) és R. Schürmanntól a *Heidegger on Being and Acting. From Principles to Anarchy*-t (Bloomington, 1990). Heidegger és a náciizmus viszonyáról lásd H. Ott *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie* c. könyvét (Frankfurt–New York, 1988). Holland nyelvű bevezetesként S. Ijselling *Heidegger. Denken en danken, geven en zijn* (*Heidegger. Gondolat, köszönet, adomány, lét*) c. könyvét ajánljuk (Antwerpen, 1964). Sartre-hoz jó bevezetés A. C. Danto *Sartre*-ja (Glasgow, 1975) és L. W. Nauta *Jean-Paul Sartre*-ja (Baarn, 1978³). R. Bakker holland nyelvű könyve, a *Merlau-Ponty. Filosoof van het niet-wetend weten* (*Merlau-Ponty. A nemtudás tudásának filozófusa*, Baarn, 1975) szintén bevezetésnek íródott. Elmélyült olvasást kíván R. van Riessen *Erotiek en dood met het oog op transcendentie in de filosofie van Levinas* (*Erotika és halál a levinasi filozófia transzcendenciájában*, Kampen, 1991) c. műve.

Analitikus filozófia

J. O. Urmson könyve, a *Philosophical Analysis. Its Development between Two World Wars* (Oxford, 1956) ma már a téma klasszikusának számít. Szintén az ötvenes években íródott G. J. Warnock *English Philosophy since 1900* c. könyve, mely rövid leírást nyújt az analitikus filozófiáról. Mivel a legtöbb elemzés cikkekben, tanulmányokban jelent meg, elsősorban a következő tanulmánykötetet ajánlhatjuk. H. Feigl és W. Sellars: *Readings in Philosophical Analysis* (New York, 1949), M. Black: *Philosophical*

Analysis (Englewood Cliffs, 1950), illetve A. Flew: *Logic and Language. First and Second Series* (Oxford, 1951–1953). Újabb kiadvány R. Rortytól a *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method* (Chicago–London, 1967). Hasznos elolvasni G. Nuchelmanstól az *Overzicht van de analytische wijsbegeerte*-t (*Áttekintés az analitikus filozófiáról*, Utrecht–Antwerpen, 1969), illetve I. Hackingtől a *Why Does Language Matter to Philosophy*-t (London, 1975). Moore-ról lásd A. R. White G. E. Moore. *A Critical Exposition* c. könyvét (Oxford, 1958). Moore-ról és Quine-ről is jelent meg kötet a már hivatkozott *Library of Living Philosophers* c. sorozatban.

A Kelet és a Nyugat filozófiája

A keleti és a nyugati filozófia dialógusáról érdemes elolvasni a C. A. Moore szerkesztette *Philosophy East and West* c. kötetet (Princeton, 1946). Hasznos továbbá F. S. C. Northrop *The Meeting of East and West* (New York, 1947), F. Staal *Over zin en onzin in filosofie, religie en wetenschap* (*Értelem és értelmetlenség a filozófiában, a vallásban és a tudományokban*, Amszterdam, 1986), valamint D. Dilworth *Philosophy in a World Perspective. A Comparative Hermeneutic of The Major Theories* (New Haven–London, 1989) c. könyve. Az újabb indiai filozófiáról S. Radhakrishnan és J. H. Muirhead állított össze kötetet *Contemporary Indian Philosophy* címmel (London–New York, 1936), melyet később egy M. Chatterjee által szerkesztett gyűjtemény (London–New York, 1974) követett. Radhakrishnanról olvasható továbbá egy külön kötet a már említett *Library of Living Philosophers* c. sorozatban. A modern kínai filozófiát tárgyalja L. G. Thompson *Ta T'ung Shu. The One-World Philosophy of K'ang Yu-wei* (London, 1958), M. C. Masson *Philosophy and Tradition. The Interpretation of China's Philosophic Tradition: Fung Yu-lan 1939–1949* (Taipei, 1985) és G. S. Alitto *The Last Confucian. Liang Shu-ming and the Chinese Dilemma of Modernity* (Berkeley, 1979) c. könyve. A Kyotói Iskoláról F. Buri *Der Buddha-Christus als der Herr des wahren Selbst* c. könyvét (Bern–Stuttgart, 1982) és az R. Ohashi szerkesztette *Die Philosophie der Kyoto-Schule* (München, 1990) c. kötetet ajánljuk. Fontos könyv K. Nishitanitól a *Nishida Kitaro* (Berkeley, 1991). A Kyotói Iskola másik nagy alakjáról T. Unno szerkesztett kötetet *The Religious Philosophy of Nishitani Keiji* címmel (Berkeley, 1989).

Frankfurti Iskola

A legjobb áttekintés R. Wiggershaus *Die Frankfurter Schule* c. könyve (München, 1986). Úttörő jelentőségű könyv volt M. Jay-tól a *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923–1950* (London, 1973), akárcsak F. Grenztől az *Adorno's Philosophie in Grundbegriffen* (Frankfurt am Main, 1974). Említenünk kell A. Wellmer *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno* (Frankfurt am Main, 1985) c. könyvét. Adorno esztétika-elméletéről kritikai áttekintést nyújt a B. Lindner és W. Martin Lüdke szerkesztette *Materialien zur ästhetischen Theorie. Theodor W. Adornos Konstruktion der Moderne* (Frankfurt am Main, 1980) c. kötet. Marcuse-ról A. MacIntyre *Herbert Marcuse* (Amszterdam, 1970) és L. W. Nauta *Theorie en praxis bij Marcuse* (*Elmélet és gyakorlat Marcuse-nál*, Baarn, 1969) c. könyvét ajánlhatjuk. Habermasról H. Kunneman *Habermas' theorie van het communicatieve handelen* (*Habermas elmélete a kommunikatív cselekvésről*, Meppel–Amszterdam, 1983) és J. Keulartz *De verkeerde wereld van Jürgen Habermas. Over motieven en achtergronden van zijn ontwikkeling* (*Jürgen Habermas fordított világa. Fejlődésének mozgatóiról és háttéréről*, Meppel–Amszterdam, 1992) c. könyvét ajánljuk.

Névmutató

Tudományfilozófia

Bevezető könyv K. Koningsveldtől az *Het verschijnsel wetenschap* (A tudomány-jelenség, Meppel–Amszterdam, 1976). Fontos lehet elolvasni I. Lakatos és A. Musgrave *Criticism and the Growth of Knowledge*-ét (Cambridge, 1970), illetve F. Suppe *The Structure of Scientific Theories* c. könyvét (Urbana, 1977). A *Library of Living Philosophers* c. sorozatban önálló kötet jelent meg Popperről.

Strukturalizmus és posztmodern

Bevezető kiadvány E. Berns, S. Ijsseling és P. Moyaert *Denken in Parijs. Taal en Lacan, Foucault, Althusser, Derrida* (A filozófia Párizsban. A nyelv és Lacan, Foucault, Althusser és Derrida) c. könyve (Alphen a. d. Rhijn, 1979). Frissebb kiadvány a P. L. Assoun

szerkesztette *Hedendaagse Franse filosoofen* (Mai francia filozófusok, Assen–Maastricht, 1987). Jó bevezetés lehet a posztmodernhez C. A. van Peursentől a *Na het postmodernisme. Van metafysica tot filosofisch surrealisme* (A posztmodern után. A metafizikától a filozófiai szürrealizmusig, Kampen, 1994). Fontos könyv G. Deleuze *Foucault*-ja (Párizs, 1986), illetve D. Eribon *Michel Foucault* című életrajza (Párizs, 1989). Lacanról kifejezetten ajánljuk A. Mooijtól a *Taal en verlangen*-t (Nyelv és vágy, Meppel, 1975). Hasznos bevezetés az S. Ijsselling szerkesztette *Jacques Derrida. Een inleideing in zijn denken* (Jacques Derrida. Bevezetés a filozófiájába, Baarn, 1986). Ugyanez mondható el F. van Peperstraten *Jean-François Lyotard*-járól (Kampen, 1995) és az S. Alexandrescu szerkesztésében megjelent *Richard Rorty*-ről (Kampen, 1995).

Abbo de Fleury 177
Abélard, Pierre 179, 180–182, 185, 188–191, 193
Addison, Joseph 263
Adeodatus 52
Adorno, Theodor Wiesengrund 367–372
Agricola, Rudolf (Roelof Huysman) 233–235
Albalag, Jichak 171
Alberti, Leon Battista 235
Albertus Magnus (Albert von Bollstädt, Nagy Szent Albert) 192, 199, 209–210, 221, 227, 229
Albo, József 171
Alembert, Jean Baptiste Le Rond d’ 266, 269, 286, 294, 308, 347
Alexander Aphrodisiensis (Alexandrosz, Aphrodisziaszi) 47, 150, 152, 160, 229
Alexandriai Kelemen (Titus Flavius Clemens) 51, 151
Alfonz, VII., kasztíliai király 164
Alkibiadész 26
Alkmaíon, Krotóni 18
Alkuin, Yorki 176, 178
Althusser, Louis 376, 378, 379
Amaury, Bène de 178
Ambrosius (Szent Ambrus), Milánó püspöke 53, 182
Ammóniosz Szakkasz 49
Amüntasz II., makedón király 34, 40
Anaxagorasz 22–24, 43–44, 47, 49–50
Anaximandrosz 17–18, 49
Anaximenész 17
Andreas-Salomé, Lou 317–318
Andronikosz, Rodoszi 39, 41
Antiphón 25
Anzelme, Canterburyi Szent 181–185, 188, 193
Anzelme, Laoni 185
Apel, Karl-Otto 331
Arendt, Hannah 372
Aretino, Leonardo (Bruni) 216–217, 221, 228, 231
Arisztophanész 22
Arisztotelész 14–15, 17–18, 20–23, 28–30, 34–42, 45, 47–51, 55, 150–157, 158–160, 164–165, 167–171, 177, 180–181, 186, 188–189, 191–196, 198–199, 202, 204, 206–209, 213, 217–218, 222–224, 227, 228, 229, 230, 232–233, 235, 239–241, 244, 249, 250, 258, 268, 271, 272, 294, 295
Arkeszilaosz 45–46
Arnold, Bresciai 186
Aron, Raymond 351
Asari, al- 157
Ashley, lord (Shaftesbury grófja) 260
Asóka, császár 73
Aszanga 83–84
Augustinus, Aurelius (Szent Ágoston) 50, 52–55, 174, 176–177, 179, 181–182, 184, 190, 192–195, 197, 213, 216–218, 220, 222, 232, 346
Auriol, Pierre 208
Aurobindo Ghosh 363
Austin, John Langshaw 360
Autrecourt, Nicolas 208
Averroës (Abul Walid Muhammad ibn Ahmed ibn Rushd) 30, 153–154, 158–160, 164–165, 168, 170–171, 193, 197, 213, 222, 224, 229

Avicebron (Avencebrol) *lásd* Gavirol Ibn, Sló mó ben Jehuda
Avicenna (Abu Ali al-Huszajn bin Abdallah ibn Szinā) 154–157, 159–160, 167–168, 170, 193–194, 197
Avravanél (Abrabanel), don Jichak (Isaac) 171
Bábar, mogul uralkodó 99
Bachelard, Gaston 374
Bacon, Francis 227, 244, 247, 311
Bain, Alexander 316
Báddzsa, Ibn 158
Baktishu, Ibn 152
Bakunyin, Mihail Alekszandrovics 303
Bar Chijja 164, 167
Barthes, Roland 374–375
Bászir al-, Juszuf 165
Baudelaire, Charles 315
Bayle, Pierre 269, 271
Beauvoir, Simone de 351–352
Beda Venerabilis 176
Bella, Stefano della 239
Belon, Pierre 215
Benjamin, Walter 325, 367, 370
Bentham, Jeremy 284, 311–313
Berengarius Tours-i 182
Berg, Alban 370
Bergson, Henri Louis 50, 308, 325, 328–330, 374, 379
Berkeley, George 256–257, 261, 263–266, 269, 311
Bernát, Clairvaux-i, Szent 179, 180–181, 185–186, 210
Bérulle, Pierre de, bíboros 243
Bessarion, Johannes, bíboros 221, 224
Biel, Gabriel 229
Blake, William 284
Blanka, Kasztíliai 179
Bloch, Ernst 40, 367, 370
Bódhidarma 137
Boëthius, Anicius Manlius Torquatus Severinus 42, 55, 174–177, 186, 193–194, 233
Böhme, Jacob 252
Boltzmann, Ludwig Eduard 344, 347
Bonald, Louis de 306
Bonaventura (Johannes Fidanza) 193
Boole, George 325
Boswell, James 266
Boyle, Robert 260
Braccelli, Gio Battista 242
Brahms, Johannes 315
Bramhall, John, Derry püspöke 259
Braque, Georges 14
Braudel, Fernand 374
Breda, Herman Leo 334
Bréhier, Émile 174
Brentano, Franz 334–337, 348
Brouwer, Luitzen Egbertus Jan 338–339, 342
Bruno, Giordano 227, 239–240
Buber, Martin 355
Buddhaghósa 77
Buridanus, Johannes 207–208, 215
Byron, George Noel Gordon, lord 284

Cabanis, Georges 307
Caddik, Jozsef, Ibn 166–167
Caesar, Julius 42, 254, 255, 257, 267, 295
Cajetan (Tommaso de Vio) 229
Calas, Jean 273
Calvelli-Adorno Piana, Maria 370
Camus, Albert 352, 354, 380
Cantor, Georg 325
Carlyle, Thomas 312
Carnap, Rudolf 343, 347–348, 361, 373–374
Carpi, Ugo (Hugo) da 42
Cassiodorus, Flavius Magnus Aurelius 176
Cassirer, Ernst 315
Caus, Salomon de 242
Cavendish, William 259
Cézanne, Paul 235
Chaldun, Ibn 160
Chandrakirti 80
Châtelet, Emilie du, márkiné 273
Chirico, Giorgio de 382
Chisholm, Roderick Milton 359, 360–361
Chratorn 208
Cicero, Marcus Tullius 17, 44, 52, 216–217, 232–233
Claus, Salomon de 242
Clausewitz, Karl 288
Cohen, Hermann 315
Cohen, Paul 342
Comte, Auguste 287, 306, 308–311, 313, 334
Condillac, Étienne Bonnot de 270, 307
Condorcet, Marie-Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, márké 270
Contarini, Gasparo, bíboros 229
Corneille, Pierre 269
Costa, Uriel da 250
Cousin, Victor 288
Crantor 43
Crathorn, William 208
Crescas Hraszdaí 171
Cromwell, Oliver 238
Cui Shi 124
Curie, Marie 316
Curie, Pierre 316
Cusanus, Nicolaus (Nikolaus Chryppfs [Krebs]) 52, 66, 199, 216, 221, 223–224

Csao Meng-fu 146
Csehov, Anton Pavlovics 315
Cseng Hao 141
Cseng Ji 141–144
Csou Tun-ji 141, 144
Csu Hszi (Zhū Xi) 141–146
Csuang-ce (Csuang mester) 9, 109–110, 112–114, 120, 122, 126–127

Damaszkiosz 51
Dante, Alighieri 284
Daosheng 134
Darwin, Charles 285–286, 311, 314, 330
Daud, Avraham, Ibn 166–168
Daumier, Honoré 306
David, Dinant de 178

David, Anan ben 162
 Davidson, Donald 361
 Dee, John 227
 Defoe, Daniel 158
 Delaunay, Robert 329
 Deleuze, Gilles 376, 378–380
 Delmedigo, Élija (Elias) 171
 Démokritosz 21–22, 44, 46, 208, 241, 250, 302
 Démoszthenész 24
 Derrida, Jacques 367, 379, 380
 Descartes, René 10, 215, 235, 238, 240–248, 250, 251, 253–254, 256–257, 259–260, 262, 264, 270, 277–279, 284, 307, 335, 336, 349, 380
 Destutt de Tracy, Antoine-Louis-Claude, gróf 306, 307
 Dewey, John 328, 331, 333, 380
 Dharmakírti 85
 Dharmapála 85
 Diderot, Denis 266, 268–270, 294, 347
 Dietrich, Freibergi 208–210
 Dignága 85
 Dijksterhuis, Eduard Jan 316
 Dilthey, Wilhelm 287
 Diogenész Laertiosz 230
 Diogenész, Szinópéi 42
 Dión 28
 Dionüsziosz Areopagitész 225
 Dionüsziosz, II., Szürakuszai türannosza 28
 Dix, Otto 335
 Doesburg, Theo van 326
 Dosztojevszkij, Fjodor Michajlovics 315, 366
 Drebbel, Cornelius Jacobsz 241
 Duhem, Pierre 316
 Dumézil, Georges 374
 Duns Scotus, Johannes 181, 196–201, 204, 206, 209, 215, 221, 229, 331
 Duperron, Anquetil 62
 Dürer, Albrecht 223, 227
 Durkheim, Émile 310, 372
 Dzsánaka, király 62
 Dzsína Mahávira 67, 72

Eckhart mester *lásd* Meister Eckhart
 Edward II., angol király 205
 Einstein, Albert 239, 324, 337, 342–343, 358, 376
 Elsevier, Lodewijk 244
 Empedoklész 7, 30
 Engels, Friedrich 284, 290, 298, 302, 369
 Epiktétosz 44, 273
 Epikurosz 42, 44, 49, 170, 241, 302
 Epinay, Madame d' 274
 Erasmus, Rotterdami 214–215, 220
 Eriugena (Johannes Scotus) 178, 194
 Ernst, Max 326
 Erzsébet, pfalzi hercegnő 243, 247
 Euklédész (Eukleidész) 36, 38, 50, 150, 156, 235, 250
 Euripidész 23, 51
 Ezra Ibn, Avraham ben Méir 176

Fárábi, Abu Nasr Mohammed al- 153, 154–157, 170, 194
 Feininger, Lyonel 325

Ferenc, Assisi Szent 366
 Ferenc I., francia király 214
 Feuerbach, Anselm 298
 Feuerbach, Ludwig 288, 292, 298–299
 Fichte, Johann Gottlieb 287–292
 Ficino, Marsiglio 30, 214, 216, 221, 224–227, 229, 231
 Florenszkij, Pavel Alekszandrovics 339
 Fonseca, Pedro da 228
 Fontenelle, Bernard le Bovier de 270
 Foucault, Michel 327, 367, 376–377, 380
 Fourier, Charles-François-Marie 302
 Frege, Gottlob 325, 338, 340, 344, 357
 Freud, Sigmund 252, 298, 319, 324–325, 371–372, 376
 Friedrich, Caspar David 288
 Frigyes II., Nagy, porosz király 271, 272, 276
 Frigyes V., pfalzi választófejedelem 243
 Frigyes Vilmos II., porosz király 276
 Fromm, Erich 367, 369
 Fülöp, makedón király 24
 Fung Yu-lan 364

Gadamer, Hans-Georg 355–356
 Galénosz 150
 Galilei, Galileo 239–240, 247, 258, 336
 Gallienus, császár 49
 Gassendi, Pierre 241–242, 260
 Gaulle, Charles de 352
 Gaunilo, Marmoutiers-i szerzetes 184
 Gautama, Buddha 72–74, 76, 78, 80, 82, 129, 131, 133, 142
 Gavirol (Gabirol) Ibn, Slómó ben Jehuda 163, 166, 167
 Gergely I. Nagy, pápa 174
 Gergely X., pápa 192
 Gerson, Jean 180
 Gerszonidész (Lévi Ben Gérsóm) 171
 Ghazáli, al- 157–158, 160, 167, 221
 Ghiberti, Lorenzo 301
 Ghosh, Aurobindo 363
 Gilbert, Poitiers-i 191, 193
 Gilson, Étienne 174
 Giorgione (Giorgio da Castelfranco) 213
 Giotto, di Bondone 231
 Girardin, márkí 274
 Gödel, Kurt 342
 Goethe, Johann Wolfgang 238, 287, 289–291, 296
 Goodman, Nelson 359–360
 Góvinda 93
 Goya, Francisco 375
 Grandville (Jean Ignace Isidore Gérard) 304
 Gréco, Juliette 353
 Grice, Henry Paul 360
 Grosz, George 335
 Grotius, Hugo 258
 Grünberg, Carl 367–368
 Gu Kaizhi 125
 Guarino, Veronai 221
 Guattari, Félix 378–379
 Guericke, Otto von 256
 Guo Xi. 110

György I., angol király (Hannoveri György) 253

Habermas, Jürgen 327, 331, 367, 371–372
 Haeckel, Ernst 286
 Hahn, Hans 347
 Hakám, al-, II., kalifa 158
 Halévi, Jehuda, Jehuda ben Smuél 167–168
 Hamann, Johann Georg 286
 Hanfei-ce (Hanfei mester) 115, 124
 Hariri, al- 151
 Hartmann, Eduard von 298–299
 He Yan 126–128
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 10, 238, 287–288, 290, 291, 292–296, 298–300, 303, 311, 351, 367–368, 374, 376, 380
 Heidegger, Martin 326, 334, 348–355, 366, 372, 379–380
 Helmholtz, Hermann 316
 Héloïse 185–186
 Helvétius, Claude Adrien 270
 Henrik, Genti 198
 Henrik IV., francia király 240
 Hensel, Wilhelm 292
 Hérakleitosz 17–20, 24, 28–29, 40, 42–43, 49
 Herder, Johann Gottfried 270–271, 286
 Hermans, Willem Frederik 9
 Hermész Trismegisztosz 224–225, 227
 Hérodotosz 40
 Hertford, Lord 266
 Hertz, Heinrich Rudolf 344
 Hésziodosz 14, 15, 19
 He Yan 126–127
 Hijja, Avraham bar 164, 167
 Hilarius, Szent 195
 Hilbert, David 338, 342
 Hildegárd, Szent, Bingeni 209
 Hilduinus, apát 178
 Hintikka, Jaakko 361
 Hippokratész 150
 Hobbes, Thomas 238, 242, 252, 258–260, 262–264, 275, 279, 294
 Hodler, Ferdinand 315
 Holbach, Paul-Henri Dietrich 266, 270
 Holbein, Hans (ifj.) 215
 Hölderlin, Johann Christian Friedrich 288, 290, 292
 Homérosz 14–15, 19, 34–35, 39, 42, 48, 50, 259
 Horatius, Quintus Flaccus 41
 Horkheimer, Max 367–372
 Hornius, Georgius 271
 Hsziang Hszü 127–128
 Hszün-ce (Xún zǐ) 108–109, 115, 122, 124
 Hszüan-cang (Xuanzang) 85, 136
 Huai-nan-ce 122, 124
 Hugo de Sancto Victore 187
 Huineng 138
 Humboldt, Wilhelm von 288
 Hume, David 241, 242, 257–258, 261–262, 266–270, 274, 276, 279, 311–312, 357, 373–374, 379
 Husserl, Edmund 324–325, 334–337, 348–351, 354, 380
 Huygens, Constantijn 243, 247
 Hyppolite, Jean 376

Ishak, Hunain Ibn al Ibádi 150
 Íshvaraszéna 85
 Iszokratész 24, 221, 233
 Izidor, Szent, Sevillai 176

Jacobi, Friedrich Heinrich 295
 Jádavaprakása 96
 Jádnyavalkja 62, 65
 Jakab II., Aragónia királya 222
 Jákub, Abu Júszuf 158–159
 Jamblikosz 35
 James, William 325, 328, 329, 331–333
 János XXII., pápa 202
 Jansen, Cornelis 248
 Jaspers, Karl 355
 Jefferson, Thomas 307
 Jehiel, Aser ben 162
 Jehuda, Jeshua ben 165
 Jeromos, Szent (Hieronymus) 216, 220
 Jiszráéli, Jichak 165–166
 John, Salisbury-i 186
 Justinianus, császár 28, 51
 Justinus 151
 Juvenalis 274

Kafka, Franz 379
 Kálvin János (Jean Calvin) 99, 220
 Kang Youwei 364
 Kant, Immanuel 15, 93, 183–184, 238, 241, 257, 262, 267, 269, 271, 272, 275, 276–281, 287–292, 296–297, 313, 315, 338, 342, 349, 357, 363, 373–374, 379–380
 Kapila 86
 Karneádész 45–46
 Károly, Nagy, római császár 176, 178, 295
 Károly I., angol király 259
 Károly II., angol király 260
 Károly VIII., francia király 231
 Keats, John 284
 Kelemen VII., pápa 218
 Kellermann, Bernhard 381
 Kepler, Johannes 239
 Khaldún, Ibn 160
 Khrüzipposz 42
 Kierkegaard, N. C. 299
 Kierkegaard, Søren 288, 290, 299–301, 366, 370
 Kindi, al- 151–152, 153, 155, 165
 Kirchhoff, Gustav Robert 316
 Kirchner, E. L. 329
 Kirkszáni, al- Jakóv (Jákob) 163
 Kleantész, Asszoszi 42
 Klee, Paul 356
 Klimt, Gustav 347
 Kokoschka, Oskar 344
 Kolumbusz Kristóf (Cristoforo Colombo) 214
 Konfuciusz (Kung Fuce, Kung mester) 104–107, 109, 112, 116, 121–122, 127, 140–142, 273
 Konstantin, Nagy, római császár 221, 232
 Kopernikusz (Mikolaj Kopernik) 208, 235, 239, 278, 285
 Krantor 43
 Kratülosz 28

Kripke, Saul 361
 Krisztina, svéd királynő 243
 Kroiszosz, király 40
 Krucsonih, Alekszej 327
 Kuhn, Thomas 373–374, 380
 Kulóttunga, király 96
 Kumáradzsiva (Kumarajiva) 131–132
 Kuo Hsziang 127–128

Lacan, Jacques 375–376
 La Fontaine, Jean de 269
 Lajos, bajor király 202
 Lajos IX. (Szent), király 179
 Lajos XIV., francia király 238, 253, 269, 273
 Lajos XV., francia király 270, 274
 Lajos XVI., francia király 272, 275
 Lajos Fülöp 304
 Lajos, I. (Jámbor) frank császár 178
 Lakatos Imre 373–374
 Lamettrie, Julien Offray de 242, 270
 Lanfrancus 182
 Lao-ce (Laōzǐ) 109, 111–113, 120, 122–123, 126–127, 142
 Leeuwenhoek, Anton van 260
 Leibniz, Gottfried Wilhelm 222, 241, 243, 245, 250, 253–257, 263, 276, 281, 297, 338
 Leó X., pápa 214
 Leonardo da Vinci 235
 Leonyidov, Ivan 360
 Lessing, Gotthold Ephraim 271
 Lessing, Theodor 174
 Leukipposz 44
 Levasseur, Thérèse 274
 Lévi-Strauss, Claude 374–375
 Lévinas, Emmanuel 351, 354–355, 380
 Lewis, C. I. 333, 357–358
 Li Sze (Lǐ Sī) 115–116
 Liang Kai 129
 Liang Souming 364
 Liebmann, Otto 315
 Lievens, Jan 246
 Limborch, Philipp van 260
 Linné, Carl von 285, 377
 Liszickij, El 327
 Liszt Ferenc 315
 Li Tong 142
 Liu An 122
 Livius 216
 Locke, John 238, 241–242, 257, 260–263, 266–270, 275–276, 311
 Lou, Andreas-Salomé 317–318
 Lucilius 43
 Lucretius, Titus Carus 44–45, 123
 Lukács György 367, 369–370, 372
 Lukiánosz 221
 Lullus, Raymundus (Ramón Llull) 221–224, 227
 Luther Márton (Martin Luther) 220, 321
 Lyotard, Jean-François 367, 379–380

Mach, Ernst 316–317, 346
 Machiavelli, Niccolò 218–219, 231
 Madhva 93, 98–99

Magritte, René 377
 Maimonidész (Móse ben Majmón) 154, 163–164, 167–171
 Maine de Biran, François-Pierre Gouthier 307–308
 Maistre, Joseph-Marie de, gróf 306
 Maitréj 83–84
 Malebranche, Nicolas 245, 251
 Malraux, André 375
 Mamún, al-, kalifa 150
 Mann, Thomas 298
 Manutius, Aldus 41
 Marcel, Gabriel 353
 Marco Polo 145
 Marcus Aurelius, császár 43–44
 Marcuse, Herbert 367, 369, 371
 Marinetti, Filippo Tommaso 324, 326
 Marsilius, Ingheni 215
 Marx, Karl Heinrich 34, 284, 288, 292, 298–299, 302–306, 367–370, 372, 374, 378–379
 Massin, Caroline 309
 Maupertius, Pierre Louis Moreau, de 270
 Mayer, Friedrich 296
 Ma Yuan 100
 Mead, George Herbert 372
 Medici, Cosimo de 225
 Medici, Lorenzo (Il Magnifico) de 214, 218, 225
 Medici, Lorenzo, II. 218
 Medici Mária 240
 Meister Eckhart 209–210, 366
 Melisszosz 21
 Menciusz (Meng zǐ, Meng-ce) 107–109, 113, 124, 144
 Mendelssohn, Moses 276
 Merleau-Ponty, Maurice 352, 354
 Meyer, Lodewijk 250
 Mihály, Cesenai 202
 Mihály II., bizánci császár 178
 Michelangelo Buonarroti 214
 Miklós V., pápa 217
 Miksa I., német-római császár 174
 Miksa, Bajor, herceg 243
 Milinda (Menandrosz), király 76–77
 Mill, James 311–313
 Mill, John Stuart 309, 310–314, 334
 Ming-ti, császár 129
 Miró, Joan 351
 Miskavaihi, Ibn 157
 Moerbeke, Vilmos 229
 Mohamed 148, 150, 151, 157
 Molière (Jean-Baptiste Poquelin) 269
 Moncornet, Balthasar 243
 Mondrian, Piet (Pieter Cornelis) 322, 324
 Monet, Jean-Baptiste Pierre Antoine de, La-marck lovagja 285
 Montague, Richard 361
 Montaigne, Michel de 52, 215, 235
 Montesquieu (Charles-Louis de Secondat) 242, 271–272
 Monteverdi, Claudio 214
 Montgolfier testvérek (Joseph-Michel és Étienne Jacques) 285
 Moore, George Edward 344, 357–358, 360
 Morgan, Augustus de 325

Móric, Nassaui, herceg 243
 Morris, Charles W. 347
 Mo Ti (Mózi) 104
 Mozart, Wolfgang Amadeus 287
 Munch, Edvard 317

Nágárdzsuna 73, 80–82, 132, 136
 Nágaszéna 76–77
 Nagy Sándor (Alexandrosz) 34–35, 38, 195, 295
 Nahavendi, al- Benjamin (ben Móse) 163, 165
 Napóleon I., Bonaparte, császár 238, 284, 288, 292, 295
 Natorp, Pau1 315, 355
 Needham, Joseph 115
 Negt, Oskar 371
 Néró, császár 43
 Neurath, Otto 343, 348
 Nevinson, Chtistopher 326
 Newton, Isaac 238–239, 241–242, 245–246, 253, 258, 260, 265–267, 270, 272, 277–279, 324
 Nietzsche, Elisabeth 317
 Nietzsche, Friedrich 17, 34, 298–299, 317–321, 325, 366, 374, 379
 Nifo, Agostino 229
 Nikomakhosz 34
 Nishida, Kitaro 327, 364, 365–366
 Nishitani, Keiji 365–366
 Novalis (Friedrich Leopold Freiherr von Hardenberg) 286, 288, 290
 Nozick, Robert 361

Ockham, William 174, 180, 181, 197–198, 201–204, 206–209, 215, 331
 Oldenburg, Henricus 250
 Olivier de la Marche 211
 Olsen, Regina 299
 Oresme, Nicolas 195, 208
 Órigenész 51, 220
 Ortelius, Abraham 240
 Ottó II., német-római császár 178
 Ottó III., német-római császár 181
 Owen, Robert 302, 312

Pakuda, Bahja ben Jozséf 167
 Pál, apostol 186, 260, 321
 Panaitiosz, Rodoszi 44
 Paramártha 85
 Parmenidész 20–21, 26, 29–30, 45
 Parsons, Talcott 372
 Pascal, Blaise 240, 248–251, 263
 Patricius 53
 Pazzi család 217
 Peano, Giuseppe 338
 Peirce, Charles Sanders 328, 330–333
 Periklész 24
 Péter, Damiani Szent (Petrus Damiani) 182
 Péter, Poitiers-i 191
 Petrarca, Francesco 215–217, 232
 Petri, Elfriede 348
 Petrus Lombardus 190–191, 198, 202
 Petrus Venerabilis 186

Phalnareté 26
 Philolaosz 18
 Philón, Alexandriai 48, 161, 164–165
 Piaget, Jean 374
 Picasso, Pablo Ruiz 354
 Pico della Mirandola, Giovanni 171, 227, 231
 Pius II., pápa 217
 Platón 9, 14, 16–18, 20–22, 24–28, 30–37, 39–42, 45–51, 144, 150, 151–154, 157, 180, 181, 188, 192, 194, 196, 204, 209, 214, 221, 223–227, 230–231, 245, 249–251, 254, 256, 296, 271, 272, 318, 354, 355
 Plessner, Helmuth 329
 Pléthón, Georgiosz Gemisztosz 221, 224
 Plótinosz 47–50, 152, 154, 155, 194, 197, 224–226
 Plutarkhosz 221, 274
 Poggio Bracciolini, Gianfrancesco 216, 217
 Pomponazzi, Pietro 229–231
 Pope, Alexander 263
 Popova, Ljubov 339
 Popper, Karl Raimund 331, 333, 348, 373, 374
 Porcari, Stefano 217
 Porphüriosz 47–49, 150, 152, 156, 177, 186, 194, 225
 Price, Lucien 341
 Proklosz 50, 150–151, 176, 178, 194, 210, 223–225
 Prótagorasz 25, 46
 Proudhon, Pierre Joseph 302–303
 Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitész (Areopagita) 50, 66, 176, 178, 194, 209–210, 225
 Ptolemaiosz 150, 213, 235, 239, 358
 Püthagorasz 18, 29, 30, 33, 227, 341
 Pürrhón 46, 235

Qirqisani, al- 163
 Quesnay, François 270
 Quine, Willard von Orman 358–359, 361
 Quintillianus 217

Racine, Jean 269
 Radhakrishnan, Sarvepalli 327, 363
 Radulphus, Laoni 185
 Raemaekers, Louis 326
 Raffaello (Raffaello Sanzio v. Santi) 29–30, 34
 Raimundo, Don, toledói érsek 164
 Rámánudza 93, 95–99
 Ramsey, Frank Plumpton 344, 346
 Ramus, Petrus 234
 Ranke, Leopold 288
 Rasid, Hárún al-, kalifa 150
 Ravaisson-Mollien, Felix 308
 Rawls, John 361
 Razi, al- (Rhazes) 153
 Redon, Odilon 362
 Réé, Paul 317
 Regiomontanus, Johannes 213
 Reichenbach, Hans 342–343, 374
 Reuchlin, Johann 227
 Reverdy, Pierre 354
 Richárd I., Oroszlánszívú, angol király 168

Rickert, Heinrich 315, 334, 348
 Riemann, Georg Friedrich Bernhard 316
 Rilke, Rainer Maria 50, 344
 Rimbaud, Arthur 315
 Róbert, Meluni 191
 Rorty, Richard 333, 379–381, 383
 Roscellinus, Johannes Compiègne-i 185, 187–188
 Rosenzweig, Franz 355
 Rousseau, Henri, a vámos 310, 329
 Rousseau, Jean-Jacques 242, 258, 266, 272, 274–275, 294
 Rudolf, Laoni 185
 Russell, Bertrand Arthur William 325, 338–342, 344, 346, 357, 359
 Ruusbroec, Jan (Johannes) van 172, 210
 Ryle, Gilbert 360

Saint-Simon, Claude Henri de 302, 306, 308–309
 Salutati, Coluccio 216–217
 Sanchez, Francisco 235
 Sándor, pápa 263
 Sang Jang (Shang Yang) 115–116, 124
 Sankara (Sankarácsárja) 65, 93–95, 98
 Sartre, Jean-Paul 326, 351–355, 366, 375–376
 Saussure, Ferdinand de 374–375
 Savery, Roelant 255
 Savonarola, Girolamo 218, 219, 231
 Scheler, Max 334, 335
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 284, 287, 290–292, 299, 331
 Schiller, Johann Christoph Friedrich 278, 287, 290
 Schlegel, August Wilhelm 286, 290
 Schlegel, Caroline 290
 Schlegel, Friedrich 286, 288, 290
 Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst 286, 288, 295, 298
 Schlemmer, Oskar 368
 Schlick, Moritz 346–348
 Schön, Erhard 235
 Schönberg, Arnold 370
 Schoockius, Martinus 235
 Schooten, Frans van 243
 Schopenhauer, Arthtur 64, 276, 296–298
 Schopenhauer, Johanna 296
 Schreiber, George 343
 Schubert, Franz 290
 Schweitzer, Albert 352
 Scipio Aemilianus 44
 Searle, John Rogers 360
 Sebbbers, J. L. 287
 Sellars, Wilfried 359
 Seneca, Lucius Annaeus 42, 44, 189, 216
 Sengcsao (Sengzhao) 131–132, 136
 Seurat, Georges 321
 Sextus Empiricus 46
 Shaftesbury lásd Ashley, lord
 Shakespeare, William 304
 Shelley, Percy Bysshe 284
 Shenxiu 138
 Sichling, L.G. 287
 Siger, Brabanti 222
 Sima Qian 111

Sloterdijk, Peter 371
 Smith, Adam 268
 Spencer, Herbert 310, 311, 314
 Spinoza, Benedictus de 197, 241, 243, 245, 250–252, 253, 257–258, 268, 290, 378–379
 Sztálin, Jozsif 354
 Steele, Richard 263
 Stendhal (Marie-Henri Beyle) 307
 Stirner, Max (Johann Caspar Schmidt) 288, 298–299
 Stonborough-Wittgenstein, Margarete 344, 347
 Strawson, Peter Frederick 360
 Suhrawardi, al- 160
 Suzuki, Daisetz Teitaro 327, 365
 Swedenborg, Emanuel 276
 Swift, Jonathan 263

Szaadja (ben Jószeff) gaón 163, 165
 Számasravasz 62
 Szilveszter I., pápa 232
 Szilveszter II., pápa (Gerbert d'Aurillac) 177–178
 Szmónidész 37
 Szipmlikiosz 18, 23, 150
 Szókratész 10, 16–18, 21–31, 33–34, 37, 42, 45, 47, 50, 187, 199, 251, 273, 299, 377
 Szolón 40, 273
 Szóphronikosz 26
 Szpeuszipposz 34, 42
 Szuhravardi, al- 160

Tai, Herzog von 121
 Tamás, Aquinói Szent 49, 93, 160, 174, 182, 192–199, 202, 209–210, 221, 229, 230
 Taine, Hyppolite 316
 Tanabe Hajime 365
 Tarski, Alfred 342
 Taylor, Harriet 313
 Taylor, Helen 314
 Taylor, John 313
 Tertullianus 52, 174
 Thalész, Milétoszi 17, 18, 30
 Theodorik, Nagy, keleti gót király 55, 176
 Theophrasztosz 18, 42

Thomasius, Christian 271, 288
 Thuküdidész 259
 Thurneisser zum Thurn, Leonhard 228
 Tocqueville, Alexis de 306, 310–311
 Tolsztoj, Lev Nyikolajevics 315
 Tou-Wan, hercegnő 122
 Tucher, Maria von 292
 Tufajl, Ibn 158–159
 Tung Csung-su (Dǒng zhòng shū) 121, 122, 123
 Turgot, Anne Robert Claude Jacques 270

Uddálaka Aruni 62

Vachaknavi, Gargi 65
 Vaihinger, Hans 315
 Valéry, Paul 328
 Valla, Lorenzo 232, 234–235
 Vang Csung 121, 123–124
 Vang Jang-ming (Wang Shǒurén) 145–146
 Vasari, Giorgio 214
 Vaszubandhu 83–85
 Vaucanson, Jacques de 242
 Vauvenargues, Luc de Clapiers, márkí 270
 Vaux, Clotilde de 309
 Velde, Henry van de 340
 Vergilius 189, 216
 Verne, Jules (Verne Gyula) 381
 Vico, Giambattista 242, 270–271
 Vilmos II., angol király 181
 Vilmos III., angol király (III. Orániai Vilmos) 260
 Vilmos, Auvergne-i 193
 Vilmos, Champeaux-i (Guillhelmus) 185–189
 Vivekananda 363
 Voetius, Gisbertus 235
 Voltaire (François-Marie Arouet) 270–73, 275, 352

Wagner, Richard 298, 315, 317
 Waismann, Friedrich 348
 Wallis, John 259
 Wang Bi (Wang Fusí) 111, 126–127
 Wang Fu 124

Wang Mang 123
 Warens, Madame de 274
 Watt, James 284
 Weber, Max 372
 Webern, Anton 370
 Weiner, Lawrence 358
 Westphalen, Jenny von 302
 Whitehead, Alfred North 325, 341–342, 344
 Wiesengrund, Oscar 370
 Wilson, Thomas Woodrow 328
 Windelband, Wilhelm 315, 329
 Witt, Cornelis de 250
 Witt, Johan de 250
 Wittgenstein, Ludwig Josef Johann 298, 325, 333, 344–348, 356, 380
 Wolff, Christian 271, 276, 288
 Wright, Georg Henrik von 361
 Wu, császárnő 136
 Wundt, Wilhelm 316, 366

Xanthippe 26
 Xenophánész 15, 19–20, 46, 48
 Xi Wangmu 127
 Xiong Shili 364

Yan Yuan 109

Zarathustra 160, 320–321
 Zeeman, Pieter 337
 Zénón, Eleai 21, 42
 Zénón, sztoikus 42–43
 Zhang Zai (Csang Caj) 143–144
 Zhang Zhidong 363–364
 Zhong Gong 106
 Zhu Song 142
 Zi Ging 106
 Zilu 106
 Zisi 108
 Zola, Émile 315
 Zou Jan 117–118
 Zwingli, Ulrich 220

Képjegyzék

Ha más információt nem közlünk, a könyvben található reprodukciókat Paul Schuurmans fényképezte. Ezek a reprodukciók a groningeni egyetemi könyvtár (Universitätsbibliothek Groningen [UBG]) gyűjteményében található. A reprodukciókat a Contact Kiadó (Uitgeverij Contact, Amsterdam), a jogtulajdonos szíves hozzájárulásával közöljük. Ha valaki a könyvben található reprodukciókat fel akarja használni, engedélyért kérjük forduljon a Contact Kiadóhoz.

Oldal

2. Athén. Fotó P. Coureau. UBG-gyűjtemény
10. Szókratész. Falfestmény Epheszoszban. Selçuk Múzeum, Törökország. Fotó UBG
13. Pallasz Athéné. Vázafestmény részlete. Róma. I. e. 480 körül. Fotó UBG
14. Hésziódosz: *Theogónia*. Georges Braque rézmetszete. Párizs, 1955. Fotó UBG
15. Térkép, ANP-Fotó. Copyright Contact
15. A labrintus. Loigerfelder, 2. század. Bécs, Kunsthistorisches Museum
16. Európé mitikus története. Festmény Paolo Veronese után. 16–17. század. Fotó UBG
16. A hét bölcs. Pompeji mozaik. Nápoly, Museo Archeologico Nazionale. Fotó UBG
17. Milétoszí Thalész. Fotó UBG
17. Illusztráció egy dél-németországi kéziratból. 12. század. Bécs, Österreichische Nationalbibliothek. Fotó UBG
18. Napfogyatkozás. Faksimile. UBG-gyűjtemény
18. A klasszikus világkép ábrázolása. In: J. B. Riccioli: *Almagest*. Bonn, 1651. UBG-gyűjtemény
19. Hérakleitosz. Freskórészlet Raffaello *Az athéni iskola* c. művéről. 1509–1510. Fotó UBG
19. Hérakleitosz. Érmé. Epheszosz. 1. Richter I. 131. Fotó UBG
19. Harci jelenet. Fotó UBG
20. Templom Paestumban. Fotó UBG
20. Harci kocsi. Vázafestmény. Fotó UBG
22. *Démokritosz*. J.G. Hertli metszete. Augsburg, 1770 körül. UBG-gyűjtemény
22. Görög hajó. In: Montfaucon: *L'antiquité expliquée*. Párizs, 1722. UBG-gyűjtemény
22. Térkép. Fotó ANP. Copyright Contact
24. Démoszthenész. In: Plutarchus: *Vita vivorum illustrium*. Cesena, Biblioteca Malatestiana, ms. S. XV. I. Fotó UBG
25. *Parnasszus*. Freskórészlet Raffaello művéből. A Segnatura terme. Vatikán, 1508. Fotó UBG
26. Arckép Szókratészről. Nápoly, Museo Archeologico Nazionale. Fotó UBG
27. J. L. David: *Szókratész halála*. New York, Metropolitan Museum of Art. Fotó UBG
28. Arckép Platónról. Richter II. 985. Fotó UBG
28. Éneklecke. Ivótál. Leiden, Rijksmuseum van Oudheden. Leemans: *Die Gesangsstunde*. (1844) című műve alapján. Fotó UBG
- 29/30. Freskórészletek Raffaello *Az athéni iskola* című művéről (1509–1510). Fotó UBG
32. Ünnepi lakoma. Rekonstrukció Bernadino Capitellinek (1589–1639) tulajdonított rajz alapján. Windsor, Royal Library. Fotó UBG
33. Templomrom a Parnasszus lejtőjén Delphoiban. Fotó UBG
34. Arckép Arisztotelészről. Richter II. 985. Fotó UBG
35. Rembrandt: *Arisztotelész Homérosz mellszobrával*. 1653. New York, Metropolitan Museum of Art. Fotó UBG
38. Euklid: *Elementorum geometricum libri XV*. Basel, 1537. Szövegoldal. UBG-gyűjtemény
41. Aristoteles: *Opera graece*. Venedig, 1495–1498. Szövegoldal. UBG-gyűjtemény
42. *Diogenész*. Ugo da Carpi (kb.1450 – kb.1525) színes fametszete
43. Marcus Aurelius diadalmenete. In: Bernard de Montfaucon: *L'antiquité expliquée*. Párizs, 1722. UBG-gyűjtemény

44. Seneca halála. Fametszet. In: Hartmann Schedel: *Liber chronicarum*. 1493. UBG-gyűjtemény
- 44/45. Vízvezeték Nancy környékén. In: Montfaucon: *L'antiquité expliquée*. Párizs, 1722. UBG-gyűjtemény
45. Pallasz Athéné és Hermész. Görög vázafestmény részlete. Fotó UBG
46. Karneádész. J. Daret metszete 1650 körül. UBG-gyűjtemény
48. Páva. Mozaik Daphnéből. Párizs, Louvre. Fotó UBG
49. Plótinosz-fej. Museo Ostiense. Fotó UBG
51. Órigenész. Miniatura (részlet). Párizs, Bibliothèque Nationale. Fotó UBG
53. A Regensburger-Prüfeninger Kódex 12. századi miniatúrája. München, Bayerische Staatsbibliothek, CLM 1473I. Fotó UBG
54. Augustinus *De civitate Dei* című művének kezdőlapja. Firenze, Biblioteca Medicea-Laurenziana. Fotó UBG
55. *Boëthius arcképe*. H. Bary metszete, 1670 körül. UBG-gyűjtemény
- 56/57. Buddha tanítás közben. Fotó UBG
58. Pecsételő. Fotó UBG
59. Ksatrija. In: *The Life and Times of Buddha*. London, 1968. Fotó UBG
60. Bronz Krisna. Dél-India, 14. század; később Cholasil. Berlin, Museum für Indische Kunst. Fotó UBG
61. Naptemplom. Fotó UBG
62. Varuna. Gurjara Pratihara-i szobrászat, 8. század. Bombay, Prince of Wales Museum of Western India. Fotó UBG
63. Térkép. Fotó ANP. Copyright Contact
63. Napimádás. Valószínűleg Bagta (1800 körül). Bombay, Prince of Wales Museum of Western India. Fotó UBG
65. Aszkéta meditáció közben. Fotó Wim van der Meer
66. Krisna. 18. századi ábrázolás. Fotó UBG
67. Mahávira (Dzsina). In: *The Art of the Book in India*. London, 1982. Fotó UBG
68. *Dzsaina-kozmológia*. Gouache technika, papír. Rajasthan, 1700 körül. Fotó UBG
68. A jóga filozófia csillagászati felfogása. Fotó UBG
69. *Pársva*. Festett vászon. Rajasthan. Fotó UBG
71. Faistennő. In: *Indian Art*. London, 1967. Fotó UBG
72. Gautama, a Buddha. Fotó UBG
- 72/73. Szívali és Mahádzsanaka. Falfestmény az egyik ajantai barlangban. 5–6. század. Fotó UBG
73. Oroszlános oszlopfe. Delhi, Nemzeti Múzeum. Fotó UBG
74. Buddha-imádás. Barhuti táblakép. Sunga, i. e. 2.század. Kalkutta, Indiai Múzeum. Fotó UBG
75. Sztúpa Sanchi dombjának legnagyobb teraszán. Fotó UBG
76. Buddha vörös homokkőből. Maturai stílus. Róma, Museo Nazionale d'Arte Orientale. Fotó UBG
79. Ksitigarbha bódhiszattva. Fotó UBG
80. Tárá. Aranyozott kép. Nepál, 18. század. Bombay, Prince of Wales Museum of Western India. Fotó UBG
81. Nágárdzsuna. Fotó UBG
83. Dzsaina világkép. Gouache technika, 16. század. Gujarat. Fotó UBG
84. Tibeti mandala. In: *The Life and Times of Buddha*. London, 1968. Fotó UBG
85. Avalókitésvara bódhiszattva. Fotó UBG
86. Táncoló Siva. Szobor. Fotó UBG
87. Szaraszvati. Fotó UBG
89. Női jógi. Fotó Wim van der Meer
91. Krisna. A Mahábháratá eposz egyik perzsa fordításának illusztrációja. Mogul iskola, 1600 körül. New York, Metropolitan Museum of Art. Fotó UBG
94. Linga. Fotó Wim van der Meer
96. Rámanudzsza. Szobor Velipalayam templomában. Fotó UBG
97. Alvárok. Fotó Wim van der Meer
98. Hanumán. Fotó Wim van der Meer
99. A Kutub Minár-i diadalmi torony. Delhi, 13. század. Fotó UBG
99. Nagy mogul udvara Delhiben. R. de Hooghe rézmetszete. In: O. Daper: *Asia 1672*. UBG-gyűjtemény

- 100/101. Ma Yüan: *Magányos halász a folyón*. 12. század. Fotó UBG
102. *Dolgozószoba*. Ismeretlen szerző műve. Washington, Freer Gallery of Art. Fotó UBG
102. Ősanyát ábrázoló jádeszobor. London, British Museum. Fotó UBG
103. Szövőszék. 18. századi másolat. Washington, Freer Gallery of Art. Fotó UBG
103. Agyag szoborcsoport. In: *Qin shi huang ling bingma gong*. Peking, 1980. Fotó UBG
104. Az Ég Oltára. In *Zijincheng dihou shenghuo*. Palotamúzeum. Peking, 1961. Fotó UBG
105. Konfuciusz mint tanító. Wu Tao Tzu festménye alapján. Tang dinasztia. Fotó UBG
106. Konfuciusz a tanítványaival. Fametszet. In: *Zhongguo gudai banhua congben*. Sanghaj, 1958. Fotó UBG
107. Konfuciánus szöveg kőbe vésve. In: "Echo of Things Chinese". 1975. június. Fotó UBG
108. Menciusz. Portrévázlat. UBG-gyűjtemény
109. Konfuciánus oktatás. Fametszet. In: *Sheng Yu xiang jie*. Kanton, 1856. Fotó UBG
110. Tájékp. Guo Xi festménye. 11. század. Fotó UBG
111. Lao-ce egy bivalyon. Sancai Tuhui műve. 16. század. Fotó UBG
112. A *Tao te King* holland változata. W. B. Vreugdenhil kiad. Amsterdam, 1944. UBG-gyűjtemény
113. Csuang-ce. Tseng Kuo Fan festménye alapján. Párizs, Musée Guimet. Fotó UBG.
113. Jádehölgy. Vegyes technika.Ts'oei Tzu-chung. Sanghaj Múzeum. Fotó UBG
115. Huang Kunom Wang: *Hegyvidéki táj*. Sanghaj Múzeum. Fotó UBG
117. Hexagram. Taiji tushun jije. 19. század közepe. Fotó UBG
118. Kördiagram az öt mozgatóról. Sinologisches Institut Leiden. Jos Peters rajza. Copyright Contact
119. Geometrikus iránytű. Leiden, Museum voor Volkenkunde. Fotó UBG
120. Két hivatalnok. In: *Pictorial Encyclopedia of the Oriental Arts: China I*. New York, 1969. Fotó UBG
121. Ma Wang Tui sírfestménye. I. e. 1. század. Peking, Archeológiai Intézet. Fotó UBG
122. Jádéből készült temetkezési öltözet. Han dinasztia. Fotó UBG
123. Paradicsomi hajó. Te-hua porcelán. 17. század. Fotó UBG
125. *Udvarhölgyek oktatása*. Gu Kaizhi festménye (360 körül). London, British Museum. Fotó UBG
127. *Istenek és halhatatlan lelkek*. Egy tekerics részlete. Selyem, tus és festék. Washington, Freer Gallery of Art. Fotó UBG
128. A belső tartomány. In: K.M. Schipper: *Le corps Taoiste*. Párizs, 1982. Fotó UBG
129. *Egy halhatatlan*. Liang Kai tusrajza. 1200 körül. Tajvan, Nemzeti Palotamúzeum. Fotó UBG
129. Taoista jógi. In: L. Wieger: *Histoire des croyances religieuses*. 1917. Fotó UBG
129. Buddha egy Han-kori síremléken. Fotó UBG
130. A selyemút térképe. Fotó ANP. Copyright Contact
131. Az alvó Buddha. In: *The Art Treasures of Dunhuang*. Hongkong, 1981. Fotó UBG
132. Lebegő alak. Részlet egy színes tussal festett selyemképről. Mogao. Párizs, Musée Guimet, E.O. 1155. Fotó UBG
133. Mahájána Paradicsom. Selyemfestmény. I. sz. 900 körül. Fotó UBG
134. Olvasó szerzetes. In: *Chinese Buddhist Monasteries*. Koppenhága, 1937. Fotó UBG
135. Karaván. In: *Journey into China*. Washington, 1982. Fotó UBG
136. Barlangtemplom. In: *Chugoku bukkijo no ryo*, I. Kyoto, 1980. Fotó UBG
136. Úton levő szerzetes. In: *Zhonguo lidai fojiao shuhua jing cui*. Tajpej, 1975. Fotó UBG
137. Vasu, az aszkéta. Selyemre festett színes tusrajz részlete. 981. Párizs, Musée Guimet, MG 17659. Fotó UBG

138. A hatodik pátriárka. Falfestmény. Fotó UBG
139. A Da-Jan-Ta pagoda. Hszian, Senhszi tartomány. 652. Fotó UBG
139. Buddhista tekerics. In: *The Arts of Central Asia*. Tokió, 1985. Fotó UBG
140. Konfuciusz. Honbleau rézmetszete. In: J. E. du Halde: *Description de la Chine. II*. 1736. UBG-gyűjtemény
141. Lo Longman (1040–1106?) tájképfestménye. Fotó UBG
142. A Három Tan alapvető egysége. In: *The World of Buddhism*. Szerk. H. Bechert & R. Gombrich. London, 1984. UBG-gyűjtemény
143. Vizsgák céljára szolgáló cellák Kantonban. Fotó a 19.század végétől. In: *The Face of China*. San Diego, 1978. Fotó UBG
144. A nagy Eredőpont. Neokonfuciánus ábrázolás. In: Fung Ju-Lan: *Chinese Philosophy*. London, 1947. UBG-gyűjtemény. Jos Peters rajza
144. Császári ceremónia. Peking, Palota Múzeum. Fotó UBG
145. Marco Polo kínai utazása. 15. századi kézirat. Fotó UBG
146. Csao Meng-fu. Tekericsrészlet. Qui Jing. 16. század első fele. Cleveland, Museum of Art. Fotó UBG
147. Pszeudo-kínai motívumokat megőrkítő 17. századi csembaló. Fotó UBG
147. Pekíngi obszervatórium. Rézmetszet. In: J. E. du Halde: *Description de la Chine. III*. 1736. UBG-gyűjtemény
- 148/149. Mohamed a mennyországban. Perzsa kézirat. 16. század. Berlin, Kaiser-Friedrich-Museum. Sarre-gyűjtemény. Fotó UBG
150. *Isteni beavatkozás*. Freskó. Dura Europus. Damaszkusz, Nemzeti Múzeum. Fotó UBG
151. Könyvtár. Al-Hariri: *Maqamat*. Kézirat. Párizs, Bibliothèque Nationale. Fotó UBG
151. Gyűrűkből ácsolt égbolt. Török kézirat. Sha-nama, 1550 körül. Isztambul, Egyetemi Könyvtár. Fotó UBG
152. Arisztotelész portréja. Kézirat. London, British Library, Ms. Or. 2784. Fotó UBG
152. Egy erőd ostroma. 14. század. Rashid ad Din: Jami al-Tawarik. Edinburgh, Universitätsbibliothek. Fotó UBG
153. Arab bestiárium. 12. század. London, British Library. Ms. Or. 2784. Fotó UBG
153. A hollók királya. *Kallia és Dimna szír* fordításból. 12. század. Párizs, Bibliothèque Nationale. Ms. Arab. 3465. Fotó UBG
155. Avicenna Kánonja. Kézirat. 1470 körül. Bologna, Biblioteca Universitaria, MS 2197. Fotó UBG
156. Másoló. Frontispice Rasâ'il Ikhwân as-Safâ egyik kéziratából. Isztambul, Süleymaniye Könyvtár. Esad Efendi 3638. Fotó UBG
157. Egy török Korán címlapja. Berlin. Kaiser Friedrich Museum. Sarre-gyűjtemény. Fotó UBG
158. Görög bölcsök vita közben. A *Bölcsességek* könyvének kéziratában. 13. század első fele. Isztambul, Topkapi Múzeum, Sary-Bibliothek. Faksimile UBG
159. Averroës. Miniatura. Fotó UBG
159. Remete meglátogatása. Kézirat. 16. század második fele. Isztambul, Topkapi Múzeum, Saray-Bibliothek. Faksimile UBG
160. Automata gépezet. Miniatura. Isztambul, Topkapi Múzeum, Ms. Ahmet III, 3472. Fotó UBG
161. Bábel tornya. Ath. Kircher: *Turris Babelis*. Amsterdam, 1679. UBG-gyűjtemény
162. Aser ben Jehiel kommentárjai a Talmudhoz. 14. század. Párizs, Bibliothèque Nationale, Ms. Heb. 418. Fotó UBG
163. Héber olvasókönyv. Egyiptom. 10. század. Cambridge. University Library. Fotó UBG
163. Maimonidész *Misné törájának* egy lapja. Dél-Németország, 1310. Budapest, Magyar Tudományos Akadémia. Kaufmann-gyűjtemény. Ms. A 79. Fotó UBG
164. A kabbala követője. In: P. Ricius: *Porta Lucis*. Augsburg, 1516. Fotó UBG
169. Maimonides: *More Nevuhim*. Barcelona, 1348. Koppenhága, Königl. Bibliothek..Cod. Heb. 37. Fotó UBG
- 172/173. Jan von Ruusbroec. Illumináció. Kézirat. Brüsszel, Koninklijke Bib-

- liotheek. Ms. 19295–97. Fotó UBG
174. I. Nagy Gergely pápa szkriptórium. Könyvfedél elefántcsontból. 10. század. Bécs, Kunsthistorisches Museum. Fotó UBG
175. Keleti város. Miniatura az *Advis directif pour faire le passage d'outre-mer* című kéziratból. Párizs, Bibliothèque Nationale. Faksimile UBG
176. Sevillai Szent Izidor. Rajz. Kézirat Paris, 800 körül. Párizs, Bibliothèque Nationale. Fotó UBG
176. Szerzetes az olvasófülkéjében. A *Codex Amiatinus* miniatúrája a 8. század elejéről. Firenze, Biblioteca Laurenziana. Fotó UBG
177. Augustinus. A Sant'Agostino-templom festménye. Gubbio. UBG-gyűjtemény
178. Grammatikaóra. Fametszet in: Nic. Perottus: *Rudimenta grammaticae*. Velence, 1495. UBG-gyűjtemény
179. A laóni székesegyház homlokzata. Fotó UBG
179. Szent Lajos. Az Abrégée kéziratok Biblia egy lapja (1250 körül). New York, Pierpont Morgan Library. Faksimile UBG
180. Éva. Gislebertus szobra Autun katedrálisának északi kapuján. 12. század. Fotó UBG
181. Canterbury-i Anzelm mellképe. Metszet. Fotó UBG
182. Szeráf. Pergamen. Párizs, Bibliothèque de l' Arsenal. Faksimile UBG
185. Abélard és Héloïse. Fotó UBG
186. A párizsi Notre-Dame déli szárnyának rózsablaka. Fotó UBG
187. Kolostoriskola. Miniatura. Faksimile. UBG-gyűjtemény
188. Arisztotelész és Phyllis. Rézmetszet a *Meisters des Handbuch*ból. Faksimile. UBG-gyűjtemény
189. Arisztotelész: *Nikomakhoszi ethika*. Kézirat. Brüsszel, Koninklijke Bibliotheek. Hs 9505. Faksimile UBG
190. Conques. Fotó. UBG-gyűjtemény
191. Az egyik Észak-franciaországi katedrális belső tere. Fotó UBG
192. Albertus Magnus. Freskó. Tommaso da Modena, 14. század. UBG-gyűjtemény
193. Bonaventura a katedrán. Firenzi Iskola (15. század). Bergamo, Accad. Carrara. Fotó UBG
194. Aquinói Tamás. B. Gozzoli művének részlete. Párizs, Louvre. Fotó UBG
195. Miniatura Arisztotelész *Etikájából*. Kézirat. Brüsszel, Koninklijke Bibliotheek. Faksimile UBG
- 198/199. Köln látképe. Fametszet a *Schedel's Weltchronik*ből (1493). UBG-gyűjtemény
199. Európa térképe. In: *Glorie der Middeleeuwen*. Szerk. J. Evans, 1985. Fotó UBG
200. A pokol. Miniatura in Augustinus *De civitate Dei* című művének francia kiadásából. 1460. Párizs, Bibliothèque Nationale. Faksimile UBG
201. A pokol kapuja. Miniatura egy 12. századi angol kéziratból. Faksimile UBG
202. Ockham. Portrévázlat. Cambridge, Gonville and Caius College. Ms. 464/571. Fotó UBG
202. Földművelés. Miniatura Arisztotelész *Politika* című művének egyik francia kiadásából. Paris, 1370 körül. Brüsszel, Koninklijke Bibliotheek. Ms. 1120–02. Faksimile UBG
203. Lovag teljes fegyverzetben. Magángyűjteményben levő kézirat: Montacute House in Somerset, England. Fotó UBG
204. Katonai tábor. Rézmetszet. In: *Meister der Boccaccio-Illustrationen*. Faksimile UBG
204. Lovagi torna. *Album amicorum Abel Coenders van Helpen* (1590 körül). UBG-gyűjtemény
205. Koronázási szertartás az angol királyi udvarban. Ms. van Ordo, 1300 körül. Cambridge, Corpus Christi College. Fotó UBG
207. Tengeri térkép. Freducci-műhely. London, Royal Geographical Society. Fotó UBG
209. Agyi funkciók. In: Albertus Magnus: *Opus philosophiae naturalis*. Brescia, 1490. Faksimile. UBG-gyűjtemény
209. Bingeni Szent Hildegárd. Kézirat. *Liber divinorum operum simplicis hominis* (1200 körül). Lucca., Biblioteca Governativa. Faksimile UBG
211. A gondolkodás megszemélyesítése. Fametszet in: Olivier de la Marche: *Le chevalier délibéré*. Gouda, 1489. Faksimile. Nürnberg, Germanisches Museum. Fotó UBG
- 212/213. Giorgione: *A három filozófus* (1508–1509). Bécs, Kunsthistorisches Museum. Fotó UBG
214. *Haláltánc a nyomdában*. M. Huss fametszete. Lyon, 1500. Fotó UBG
214. Kolumbusz partra száll Hispaniola szigetén. Fametszet. Faksimile UBG
215. H. Holbein Erasmusról készített portréja, 1530–1532. Basel, Kunstmuseum. Fotó UBG
215. Erasmus: *A balgaság dicsérete* (lat. Laus Stultitiae; gr. Moriae Encomium). Basel, 1515. Faksimile kiadás, UBG
216. Ath. Kircher. *Mundus Subterraneus*. Amszterdam, 1664–1665. UBG-gyűjtemény
217. Petrarca. Miniatura a *Rime e Trionfi* kéziratából. Francesco D'Antonio del Cherico, 15. század. UBG-gyűjtemény
218. Machiavelli arcképe. Metszet, 19. század. UBG-gyűjtemény
220. Lutherbiblia. UBG-gyűjtemény
220. Genf látképe. Metszet-faksimile, Cl. de Jonghe, 1675. UBG-gyűjtemény
221. Konstantinápoly térképe. Fametszet-faksimile. UBG-gyűjtemény
222. Elevatio. Lullus. In: Blaquerna. Faksimile, szerk. Valencia, 1521. UBG-gyűjtemény
223. Cusanus. Kórházkápolna oltárának részlete. Bernkastel-Cues. UBG-gyűjtemény
223. Az aritmetika és a geometria allegorikus ábrázolása. Fametszet, 1500 körül. Gotha, Rézmetsző műhely. Fotó UBG
225. Ficino: *Prooemium in libros Plotini*. 1485 körül. Kézirat. Firenze, Biblioteca Medicea-Laurenziana. Fotó UBG
227. Albrecht Dürer: A filozófia allegorikus ábrázolása. In: *Celtes Amorum libri quattuor*. Nürnberg, 1502. Fotó UBG
228. Leonhard Thurneisser zum Thurn: *Des Menschen Cirkel und Lauff*. Róma, Bibliotheca Vaticana. Fotó UBG
229. Pomponazzi arcképe. Fametszet. Ismeretlen szerző munkája a 16. századból. Róma, Gabinetto Nazionale delle Stampe. Fotó UBG
231. *Prudentia*. Giotto falfestménye. Padova, Scrovegni-kápolna. Fotó UBG
233. Sebastian Serlio: *Boeck van de architecturen*. 1616. UBG-gyűjtemény
- 234/235. Atlasz. *Ger. Valk und Petr*. Schenk, Amszterdam, 1700 körül. UBG-gyűjtemény
235. Erhard Schön: *Traité sur les proportions*. 1542. UBG-gyűjtemény
- 236/237. A prágai Strahov kolostor könyvtára. Errit Petersma gyűjteménye
238. *Freiburg ostroma*. Pieter Snayers olajfestménye. Bécs, Heeresgeschichtliches Museum. Fotó UBG
239. Galilei *Párbeszéd*ek... című művének borítója. 1632. Faksimile UBG
239. Newton portréja. Fotó UBG
239. Tüzelek és muskétások. In Jacques de Gheyn: *Maniment d'armes*. 1608. Fotó UBG
240. IV. Henrik és Medici Mária házasságkötése. Peter Paul Rubens festménye. Párizs, Louvre. Fotó UBG
- 240/241. Abraham Ortelius világtérképe. 1571. Fotó UBG
241. P. Gassendi. C. Mellan metszete. 1660 körül. UBG-gyűjtemény
241. Cornelius J. Drebbel tengeralattjárója. 1621. Fotó UBG
242. Salomon de Caus automatája. 1615. Fotó UBG
242. Giovanni Battista Bracelli figurái. 1624. Fotó UBG
243. Descartes. Frans van Schooten rézmetszete. 1642. UBG-gyűjtemény
243. Erzsébet pfalzi hercegnő. Metszet. UBG-gyűjtemény
244. F. Bacon: *Scripta*. Amszterdam, Lodewijk Elsevier, 1653. UBG-gyűjtemény
245. N. Malebranche. Metszet. 1730 körül. UBG-gyűjtemény
246. Descartes. Jan Lievens munkája, 1645 körül. Fotó UBG
247. Descartes. Nyomat (ismeretlen szerző). Amszterdam, 1791. UBG-gyűjtemény
248. Pascal. Fotó UBG
248. Pascal számológépe. Museum Clairmont-Ferrand. Fotó UBG
250. Spinoza: *Opera Omnia*. Jan Rieuwerts, 1677. UBG-gyűjtemény
251. Kollegiánsok összejövetele. Metszet. In: *Histoire des Cérémonies*. B. Picart, 1740. Fotó UBG
252. Spinoza: *Ethica*. Az 1896-os holland kiadás borítója. UBG-gyűjtemény
253. Leibniz. Fotó UBG
254. A göttingeni egyetemi könyvtár. Rézmetszet. 1780 körül. UBG-gyűjtemény
255. Tájkép. Metszet Roelant Savery műve alapján. 1620 körül. UBG-gyűjtemény
256. Magdeburgi félgömbök. Metszet. UBG-gyűjtemény
259. Th. Hobbes. Portré. Metszet. Faithorne sc. UBG-gyűjtemény
259. Th. Hobbes: *Leviathan*. Az 1667-es holland kiadás borítója. Metszet. UBG-gyűjtemény
260. J. Locke. Metszet. 1730 körül. UBG-gyűjtemény
263. G. Berkeley. Fotó UBG
264. Berkeley: *Commonplace Book*. Címlap. UBG-gyűjtemény
267. D. Hume. Portré. 18. század. UBG-gyűjtemény
269. P. Bayle. Metszet. 1730 körül. UBG-gyűjtemény
269. P. Bayle *Történeti és kritikai szótárának* angol kiadása. 1734–1738. UBG-gyűjtemény
270. D. Diderot. Pelée metszete. Philippoteaux nyomán, 1840 körül. UBG-gyűjtemény
271. Hornius: *Historiae philosophicae libri septem*. Leiden, 1655. Címlap. UBG-gyűjtemény
271. Chr. Wolff: *Bedenkundige Bedenkingen. Over het Vermögen van het Menschelyke Verstand*. 2. holland kiadás. Amszterdam, 1758. UBG-gyűjtemény
- 272/273. Párizs látképe. Rézmetszet. 17. század. UBG-gyűjtemény
273. A vitázó Voltaire. A. Locatelli metszete, 1780 körül
274. Jean-Jacques Rousseau. Portré. Littret sc. metszete, 1763. (M. Q. de La Tour nyomán). UBG-gyűjtemény
274. Jean-Jacques Rousseau: *Du Contrat social*. Amszterdam, 1761. UBG-gyűjtemény
277. I. Kant. J. B. Becker portréja, 1786 körül. UBG-gyűjtemény
278. Fr. Schiller. J. Hopwood metszete, 1830 körül. UBG-gyűjtemény
281. Kant szobra. 1900 körül készült fénykép. UBG-gyűjtemény
- 282/283. G. E. Kersting: *A művelt olvasó*. 1812. Weimar, Kunstsammlung. Fotó UBG
284. Napóleoni zászló. 1815. Párizs, Dôme des Invalides. Fotó UBG
285. A Martial nevű hőlégballon felemelkedése. 1783. Színes rézmetszet. Párizs, Musée Carnavalet. Fotó UBG
285. A tudományok hegyének allegorikus ábrázolása. John Wallis. 1807. UBG-gyűjtemény
286. Darwin és Haeckel. Folyóiratban megjelent karikatúra. 1909. Fotó UBG
286. Ch. Darwin fadiagramja. *First Notebook*. 1870. Fotó UBG
287. J. W. Goethe arcképe. L. G. Sichling metszete J. L. Sebbbers porcelánfestő eredetije nyomán. 1845 körül. UBG-gyűjtemény
288. Caspar David Friedrich festménye. 1830.
288. A hallei egyetem a 18. század végén
289. J. G. Fichte. Mellkép. Fr. Zimmermann litográfiája. 1860 körül. UBG-gyűjtemény
290. Fr. Schelling portréja. Daguerreotípi. 1850. F.E.E. Schelling-gyűjtemény. Würzburg. Fotó UBG
291. Goethe dolgozószobája. Fotó UBG
292. G. W. F. Hegel. W. Hensel portrévázlata. Fotó UBG
293. Egy tudós-filozófus. W. French acélmetszete Nicholas Maase után. UBG-gyűjtemény
296. Schopenhauer önarcképe. In: *Jenisch, Kant*. Griesebach-gyűjtemény. Fotó UBG
296. A. Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung* I–III. Leipzig, Insel. UBG-gyűjtemény
298. Max Stirner. Portrévázlat. Fotó UBG
299. Sören Kierkegaard. Unokaöccse, N. C. Kierkegaard által készített portrévázlat. Fotó UBG
301. *Ábrahám áldozata*. Lorenzo Ghiberti aranyozott bronz domborműve, amely a firenzei Battistero északi kapujára készült. Fotó UBG
302. Karl Marx szobra a hajdani NDK-ban. Fotó UBG
303. J. Proudhon arcképe. UBG-gyűjtemény
304. A társadalmi visszásságokat gúnyoló karikatúra. Grandville fametszete. 1844. Fotó UBG
305. "Neue Rheinische Zeitung". 1848. Fotó. UBG
306. *Dix têtes d'expression*. H. Daumier tollrajza. Párizs. Magángyűjtemény. Fotó UBG
307. Maine de Biran portréja. A. Duvivier műve. Fotó UBG
309. Auguste Comte arcképe. T. Toullion litográfiája. Párizs, Bibliothèque Nationale. Fotó UBG
310. Henri Rousseau: *A háború emléke*. 1894. Párizs, Jeu de Paume, Musée National du Louvre. Fotó UBG
312. J. Bentham. Arckép. Acélmetszet, 1840 körül. UBG-gyűjtemény
312. Válogatás Th. Carlyle műveiből. Holland kiadás. UBG-gyűjtemény
313. J. S. Mill. National Potrait Gallery. Fotó UBG
314. Ch. Darwin. Olajportré. 1881. Fotó UBG
314. H. Spencer. Fénykép. UBG-gyűjtemény
315. *Filozófólkó mesterember*. Olaj. F. Hodler. Genf, Musée d'Art et d'Histoire. Fotó UBG
315. E. Cassirer. Fénykép UBG-gyűjtemény
316. Marie és Pierre Curie. A "Le Petit Parisien" címlapja. 1904. UBG-gyűjtemény
317. *F. Nietzsche portréja*. E. Munch. 1906. Stockholm, Thiel Galerie. Fotó UBG
318. L. Andreas-Salomé. Arckép. Fotó UBG
321. *Igy szólt Zarathustra*. 3. holland kiadás. Amszterdam, 1921. UBG-gyűjtemény
321. Seurat: *Un dimanche d'été à la Grande Jatte*. (Részlet). Olajfestmény. Chicago, Art Institute. Fotó UBG
- 322/323. Piet Mondrian. New York City, 1942. Sydney, Janis Gallery. Fotó UBG
324. *A futurista kiáltvány*. "Le Figaro", 1909. február 20. Fotó UBG
325. *Uprising*. Feininger olajképe. 1910. New York, Museum of Modern Art. Fotó UBG
326. *Visszavonulás a lövészárkokban*. Olajkép. Chr. Nevinson, 1914–1915. Fotó UBG
326. *A háború kelyhe*. L. Raemaekers litográfiája. 1916. Fotó UBG
326. Max Ernst: *A három filozófia*. 1957. Köln. Magángyűjtemény. Fotó UBG
327. *Az új ember*. Litográfia El Liszickij egyik gouache technikával készült műve alapján. Hannover, 1923. Faksimile UBG
327. A Provo-mozgalom akciója az amszterdami városháza falán. Amszterdam, 1966. Fotó UBG
328. Bergson 1905 körül.. Fotó Dornac. UBG-gyűjtemény
329. Robert Delaunay: *A Cardiff rugby csapata*. Olajkép. 1912–1913. Párizs, Musée d'Art Moderne. Fotó UBG
329. E. L. Kirchner: *Slemil*. Színes fametszet. Fotó UBG
330. Óraszerkezet számlapja a firenzei Santa Maria del Fiore székesegyházban. Paolo Uccello (1397–1475) munkája. Fotó UBG
332. W. James. Portré. UBG-gyűjtemény
333. New York a negyvenes években. Fotó L. Feininger
334. Husserl. H. Baumgarten ceruzarajza. Faksimile UBG
335. *Berlin városképe*. G. Grosz tusrajza. 1916. Fotó UBG
335. *Scheler*. Portré. Vegyes technika. 1926. Köln, Philosophische Fakultät der Universität Köln. Fotó. UBG
337. Einstein Zeeman laboratóriumában. Amszterdam, 1921. Fotó UBG
338. Large Deployable reflektor. Fotó UBG
338. G. Frege: *Begriffsschrift*. Halle, 1879. Hasonmás kiadás. UBG-kollekció
339. *Egy filozófus képmása*. Ljubov Popova olajképe. 1975. Szentpétervár, Állami Orosz Múzeum. Fotó UBG
340. B. Russell. M. Austria portréfotója. Amszterdam 1948. UBG-gyűjtemény

340. C. Grossberg: *A sárga kazán*. Olajkép. 1933. Herberts GmbH Wuppertal-gyűjtemény. Fotó UBG
341. A. N. Whitehead: *Dialogues*. New York, 1956. Fotó UBG
342. A "Life" magazin címlapja. New York, 1927. UBG-gyűjtemény
342. A. Tarski és K. Gödel. 1935. Fotó UBG
343. G. Schreiber: Einstein. 1935. Fotó UBG
343. R. Carnap: *Der logische Aufbau der Welt*. Berlin, 1928. UBG-gyűjtemény
344. L. Wittgenstein. Olajportré S. Martin fényképe alapján. Fotó UBG
347. *International Encyclopedia of Unified Science*. I. rész 1., 2. Chicago, 1938. UBG-gyűjtemény
347. M. Stonborough-Wittgenstein. G. Klimt olajfestménye. 1905. Fotó UBG
348. M. Heidegger. Fénykép 1954 körül. UBG-gyűjtemény
351. 68 május. J. Miró vászonra festett képe. 1973. Barcelona, Joan Miró Foundation. Fotó UBG
352. Jean-Paul Sartre. Gisèle Freund fényképe, 1965 körül
353. G. Marcel. W. Pabst fotója, 1964 körül. UBG-gyűjtemény
353. J. Gréco
354. Camus: *A lázadó ember*. A mű holland kiadása. Amszterdam, 1967. UBG-gyűjtemény
354. Egy oldal Pierre Reverdy *Le chant des morts* (A halottak éneke) című verseskötetéből. P. Picasso litográfiája. 1948. Faksimile UBG
355. K. Jaspers. Fotó UBG
356. P. Klee: *Főutak és mellékutak*. 1929. Köln, Museum Ludwig. Fotó UBG
357. A. M. Cassandre "Nord Express" című plakátja. Párizs, Hachard, 1927. Faksimile UBG
358. L. Weiner installációja. 1987. Fotó UBG
360. I. Leonyidov építészeti terve, 1930 körül. Fotó UBG
362. O. Redon: *Buddha*. Fotó UBG
363. S. Radhakrishnan. Fotó UBG
364. Kang Youwei. Fotó UBG
365. Nishida. Fotó UBG
366. Nishitani. Fotó UBG
368. *Az ember az eszmék körében*. O. Schlemmer tradicionális tusrajza. 1928. R. Schlemmer-gyűjtemény. Mailand. Fotó UBG
370. Adorno. Fotó UBG
371. S. Freud. Ben Shahn tusrajza. New York, Myden and Lawrence Foundation. Faksimile UBG
371. H. Marcuse: *One Dimensional Man* (Az egydimenziós ember). Beacon Press, 1964. Fotó UBG
372. H. Arendt: *The Human Condition*. Princeton, 1958. Fotó UBG
373. K. Popper. Fénykép. 1973. UBG-gyűjtemény
374. F. de Saussure. Fotó UBG
375. *Labirintus*. P. Flora rajza. 1974. Fotó UBG
376. M. Foucault. M. Garanger fotója
377. R. Magritte: *Személyes értékek*. Olajkép. 1952. Harry Torczyner-gyűjtemény. Fotó UBG
378. Piazza d'Italia. In: C. Jencks: *Postmodernism*. 1987. Fotó UBG
379. Alice. J. Tenniel rajza. In M. Gardner: *The Annotated Alice*. London, 1992. Fotó UBG
381. G. Kellermann: *Der Tunnel*. Könyvborító. Berlin, 1913. UBG-gyűjtemény
382. G. de Chirico: *A nagy metafizikus*. Olajfestmény. 1917. Fotó UBG



X 127 322

127 322